

М. А. Булатов

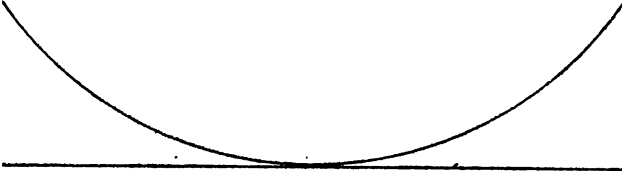
ДИАЛЕКТИКА
И
КУЛЬТУРА

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
Институт философии



М. А. Булатов

ДИАЛЕКТИКА
И
КУЛЬТУРА



(ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ)

КИЕВ
НАУКОВА ДУМКА
1984

В монографии раскрываются принципиальные черты взаимосвязи философии и культуры.

На основе принципов диалектического и исторического материализма исследуется одна из наиболее всеобщих закономерностей истории философии Нового времени — перераспределение философского сознания с изучения природы на изучение культуры, воздействие этой закономерности на развитие законов и категорий диалектики.

Особое внимание в этой связи уделяется классической немецкой философии. Показывается, что с возникновением марксизма культурно-исторический анализ законов и категорий диалектики перешел на качественно новую ступень.

Для научных работников, преподавателей и студентов вузов, пропагандистов.

Ответственный редактор

В. С. Горский

Рецензенты

Л. В. Озадовская, Э. В. Соколов, В. Ф. Шевцов.

Редакция философской и правовой литературы

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проблема соотношения философии и культуры является одной из фундаментальных в марксистско-ленинской философской науке. Это определяется прежде всего местом и ролью культуры в общественной жизни вообще, в социальном развитии в современную эпоху, необходимостью философского обобщения культурно-исторического процесса и предвосхищения путей его дальнейшего развития, а также идеологической борьбой в сфере философских учений о культуре.

Поскольку культура есть преимущественно социально-историческое явление и даже обозначается как сфера реальности или созданный человеком мир, отличный от мира природы, то естественно, что усилия исследователей пока в основном направлены на осмысление ее с точки зрения материалистического понимания истории. Из общего соотношения «философия и культура» наиболее интенсивно исследуется проблема «исторический материализм и культура». В отдельных созданных по этой проблеме работах достигнуты значительные результаты. Мы имеем в виду работы Э. С. Маркаряна, В. М. Межуева, В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова, некоторые коллективные труды [45; 50; 62; 63; 70; 71; 86]¹.

¹Что касается отношения «диалектический материализм и культура», то здесь результаты более скромны. Лишь в последние годы началось исследование таких вытекающих из самого строения диалектического материализма проблем, как «категории и культура», «культура и познание» и некоторые другие. К ним относится и проблема «диалектика и культура», поставленная в статье О. И. Джигоева. По проблеме накоплен значительный материал в работах по истории философии, в которых раскрываются теоретические, практически-духовные и социально-практические предпосылки формирования и развития диалектики, ее законов и категорий [29; 43; 44; 47; 48; 49; 60; 61; 67; 68; 69; 74; 78; 96; 97; 98; 99, 100]. Углубленному изучению законов и категорий науки придается важное значение в Материалах

¹ Здесь и далее в квадратных скобках указан номер цитируемой работы из списка литературы.

июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС. ...Дискуссии по поводу законов и категорий науки, при всей их значимости, не должны носить самодовлеющего, схоластического характера. Партия надеется, что в результате научных исследований будут чаще появляться добротные практические рекомендации»². Это относится и к законам, и к категориям материалистической диалектики, которые, будучи наиболее общими по своему содержанию, являются обобщением всей практической и познавательной деятельности, всей материальной и духовной культуры человечества. Взаимосвязь диалектики и культуры в настоящее время только начинает становиться предметом самостоятельного исследования. Между тем уяснение закономерностей и форм взаимосвязи диалектики и культуры имеет важнейшее значение в рассматриваемом плане, и богатейший материал по данному вопросу дает история философии как предельное обобщение и отражение культурно-исторического процесса.

Можно выделить несколько аспектов анализа культуры в плане диалектико-материалистического миропонимания. Наиболее существенными из них являются три. Во-первых, диалектика может рассматриваться как совокупность общих закономерностей существования, функционирования и развития культуры. Во-вторых, это ее рассмотрение как знания о таких закономерностях, осмысление того, как общая теория развития детерминируется (с историко-материалистической точки зрения) совокупной материальной и духовной культурой и как она является отражением культуры. Наконец, в-третьих, важным является исследование взаимосвязей диалектики и культуры в сфере самого философского знания, причем данную взаимосвязь можно изучать и в общетеоретическом, и в историко-философском планах.

В данной работе диалектика анализируется в связи с культурой преимущественно в историко-философском аспекте, на материале европейской истории философии. Сравнительный анализ античной классической буржуазной и марксистской диалектики дает возможность понять, как социально-культурные эпохи в масштабах общественно-экономических формаций определяют основные принципы диалектики, влияют на истолкование ее основных (и неосновных) законов. Главное внимание нами уделяется анализу диалектики в философии Нового времени. Этот период особенно интересен тем, что он подводит к возникновению марксизма, теория которого ориентирована преимущественно на общество и его историю, на всю культуру человечества. Диалектика природы занимает в ней, хотя и важное, но подчиненное место.

С этой точки зрения в истории философии Нового времени содержится и развивается фундаментальная тенденция, которая состоит в постепенной переориентации с изучения природы, характерного для «натуралистического материализма» в домарксистской философии,

² Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 г. — Киев, 1983, с. 34.

на изучение культуры в классической немецкой философии, особенно в учении Гегеля. Это вызывает переход от метафизического метода мышления к диалектическому. Диалектика здесь изучается в связи с духовной культурой; качественный скачок при переходе к марксизму состоял в том, что была открыта материальная культура как основа всего общественного сознания, всей духовной культуры.

Развитие теоретической, систематической диалектики было одновременно процессом сознательного и систематического изучения философских категорий. В данном плане в работе подробно показывается, что развитие классической немецкой философии есть процесс постепенного осознания культурно-исторических оснований категорий. В качестве ведущих стадий этого осознания выделяются учения всех главных представителей немецкой классической философии от И. Канта до Л. Фейербаха. Основным методом анализа категорий становится диалектика.

Диалектика здесь не является в готовом виде, а возникает и развивается постепенно, возникает не в том смысле, что она появляется впервые. Диалектика существовала и раньше. Однако в данный период истории мысли она приобретает качественно новые черты, становится, во-первых, сознательно разрабатываемым методом; во-вторых, выступает не в виде элементов, зачатков и т. д., а в виде системы миропонимания; наконец, в-третьих, обнаруживает себя как идеалистическая система. В этой связи (при всем многообразии исследований диалектики в данный период) из поля зрения пока выпадает важнейшая проблема: как совершается развитие диалектики с точки зрения соотношения принципа, метода и системы во всей классической немецкой философии, а не только в гегелевской. Под таким углом зрения мы исследуем основные вехи становления диалектического метода от Канта до Гегеля. Исследование этого становления имеет и самостоятельный интерес, но одновременно оно показывает процесс углубления в анализ духовной культуры, который на идеалистической основе достигает своего предела в философии Гегеля. Сама взаимосвязь принципа, метода и системы изменяется от учения к учению вследствие того, что изменяется принцип философии, то есть основной ее вопрос, который и является опосредующим звеном между методом, системой и всей культурой общества (именно в нем прежде всего выражается философия как мысль своей эпохи).

Указанный процесс осознания культурно-исторических оснований категорий диалектики происходит здесь в идеалистической форме, как осознание «духа» в качестве основы и содержания всего мирового процесса. Органическое единство категорий, диалектики и культуры осознается лишь частично, и это ставит вопрос о двойственном, сознательном и бессознательном функционировании философских учений в контексте культуры. Существует несколько форм такого функционирования, открытых К. Марксом и Ф. Энгельсом; более всего из-

вестно противоречие метода и системы, но есть и другие формы, представляющие интерес. Что касается противоречия метода и системы Гегеля, то их раздвоение намечается у многих мыслителей, так или иначе обращающихся к классической немецкой философии и использующих ее диалектику для осмысления и критики социальной действительности. Первым, кто осуществил указанное раздвоение, был Г. Гейне. Видное место в этом отношении занимают революционные демократы В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский и др. Последовательно научное решение вопроса было дано основоположниками марксизма-ленинизма.

Таковы круг проблем, рассматриваемых в данной работе, и связь ее как целого. Общая идея, которая их объединяет, состоит в том, что диалектика анализируется в первую очередь не в ее внутреннем строении, а в связи с материальной и духовной культурой, необходимость чего вытекает из требований и принципов диалектического и исторического материализма.

ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ИСТОЛКОВАНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Культура является предметом исследования многих наук: истории и теории культуры, этнографии, истории техники, искусства и т. д. История культуры расчленяется обычно на историю материальной и духовной культуры, а последняя, в соответствии с формами общественного сознания, может быть расчленена на этическую (или нравственную), художественную, правовую и другие виды культуры. Культура художественная, в свою очередь, содержит в себе определенные подвиды, например, музыкальную культуру того или иного периода (музыкальную культуру эпохи Возрождения или XIX в.).

Философия также входит в состав духовной культуры. Цицерон писал, что культура души есть философия [91, с. 252], а много позже Кант связывал ее с разумом: «Метафизика есть... завершение всей *культуры* человеческого разума», поскольку «она рассматривает разум с точки зрения его начал и максим»; она — цензура, «которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки...» [55, с. 692].

В буржуазной философии понятие культуры охватывает в основном формы духовной жизни людей. В классической буржуазной философии оно тесно связано с понятием «духа». Например, «Феноменология духа» Гегеля есть всеобъемлющее изображение духовной истории человечества преимущественно под углом зрения познания как ее внутреннего содержания. У И. Канта духовная деятельность проявляется в трех основных формах: познавательной, моральной и эстетической. Такое деление сохраняется и в философии неокантианства. Согласно точке зрения Э. Кассирера, принцип примата функции перед предметом, введенный И. Кантом, должен быть распространен на иные формы духовной деятельности (язык, искусство, миф, религия) [101, с. 10—11]. «Критика разу-

ма тем самым становится критикой культуры. Она пытается понять и доказать, что все содержание культуры, поскольку оно есть нечто большее, чем единичность, поскольку она обоснована в общем принципе формы, имеет предпосылкой действие духа» [Там же, с. 11]. Это значит, что вся культура есть проявление действия духа, то есть она трактуется идеалистически. Аналогично Г. Коген в работе «Логика чистого познания» выделяет три области сознания — научное сознание, нравственность и искусство. Сознание не может, по его мысли, ограничиваться только математическим естествознанием. Но главное состоит в том, полагает Коген, чтобы найти единство сознания. Собственная проблема философии — проверить связи, коллизии и согласие трех областей сознания. «Интерес к единству сознания культуры должен быть признан систематическим интересом философии. Система философии не придет в равновесие, если она не овладеет этой проблемой истинного единства сознания» [102, с. 17]. Как и Э. Кассирер, Г. Коген усматривает в субъекте «единство человеческой культуры. Для этого единства сознания культуры мы, — пишет Г. Коген, — резервируем выражение *единство сознания*». Сравнивая последнее с логикой, он подчеркивает, что «логика имеет дело не с единством сознания, а с единством мышления как мышления познания» [Там же, с. 17—18]. Отметим еще, что, обсуждая закономерный характер всех видов культуры, Г. Коген противопоставляет ее природе: «Как в природе господствуют силы и законы, так же в духовной культуре господствуют власти и нормы...» [Там же, с. 38]. Следовательно, у Г. Когена речь идет о духовной культуре, виды которой — познание, моральное сознание и искусство — «третий вид культуры» [Там же, с. 39].

Другой неокантианец, Г. Риккерт возражал против сведения культуры к деятельности духа. «Мы причисляем к культуре, — писал он, — также орудия производства сельского хозяйства, химические вспомогательные средства; это говорит против названия «науки о духе», ибо культура и материальна, и духовна» [75, с. 55].

Разумеется, такого рода положения не свидетельствуют о материалистическом истолковании культуры Г. Риккертом и другими буржуазными философами. Но вопрос о разделении, раздвоении культуры на духовную и материальную (независимо от того, будем ли мы понимать обе части как относительно самостоятельные виды культуры или как аспекты культуры в целом) является су-

щественным для философского анализа культуры. Именно через это разделение культура ставится в связь с философией, ибо «материальное» и «духовное» — основные ее понятия, выполняющие несколько функций.

Во-первых, через данные понятия выражается основной вопрос философии, то есть принцип, который лежит в основании всего философского знания и сознания как общественно-исторического феномена. При этом понимание культуры как материального и духовного образования свидетельствует о том, что она рассматривается с философской точки зрения, ибо с других точек зрения она членится иным образом: по формам общественного сознания (культура моральная, эстетическая и т. д.), по видам деятельности, которая есть для нее культуруобразующий фактор (художественная, моральная, философская деятельность и т. п.), по деятельности вообще, которая создает культуру и этим отличается от природы, существующей до всякой деятельности.

Во-вторых, через категории материального и идеального культура ставится в связь с диалектикой, поскольку ядром последней является учение о единстве и борьбе противоположностей, а указанные категории образуют самые фундаментальные противоположности и, стало быть, лежат в основе диалектики как философской науки. В дальнейшем мы специально рассмотрим это отношение, сейчас же выделим два других аспекта взаимосвязи культуры с указанными категориями.

В-третьих, разделение культуры на материальную и духовную, вытекающее из ее связи с основным вопросом философии, тем самым соотносит ее (как и данный вопрос) с деятельностью: основные, фундаментальные виды ее — это материальная и духовная деятельность. Учитывая положение, что деятельность есть основание всего человеческого мира, всей культуры, она (то есть деятельность) предстает и как культуруобразующий фактор в целом, и, будучи взятой в ее двойственном, материально-духовном проявлении, как базис формирования основного принципа философии — формы духовной культуры. Здесь зависимость, так сказать, двучленная: на основе деятельности создается культура, а ее развитие на определенной ступени истории порождает философию как осознание всей действительности, то есть и природы, и культуры.

В-четвертых, в силу отмеченного основополагающего значения категории материального и идеального имеют самый общий характер и исследование культуры в их

свете ориентирует познание на обобщенное ее понимание. Это также один из характерных аспектов философского понимания культуры, поскольку философия есть обобщенное отображение действительности в целом, в том числе и культуры. Поэтому иметь ее философское понятие значит прежде всего иметь общее понятие.

Однако «общее» и «философское» — не синонимы. Об этом свидетельствует пример категорий. Существует множество их типов, и общее их определение, конечно, должна дать философия. Другие науки этим не занимаются. Но такое философское понятие о категориях не есть понятие только философских категорий.

Аналогично обстоит дело с культурой. Одно из общих ее понятий развито В. Е. Давидовичем и Ю. А. Ждановым. Культура определяется у них как «способ деятельности» [45, с. 83]. Термин «способ» расшифровывается через ряд понятий: схема, алгоритм, код, матрица, канон, парадигма, стереотип, норма, традиция и др. [Там же, с. 101]. Это определение вытекает из общей идеи (деятельность есть способ существования человека, культура — способ деятельности), идеи вполне правильной, если учесть, что природа дана человеку, а культура — создана. И если деятельность вообще есть культуросозидающий фактор, то тем более формы или способы ее существования должны находиться в органической связи с культурой. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы выявить философский аспект данной связи.

Это тем более необходимо, что такое понимание культуры является весьма давним; оно встречается как в философской, так и в нефилософской литературе. Приведем несколько примеров. Мы находим указанное понимание в «Критике чистого разума» И. Канта, который определяет его в соотношении с дисциплиной. «*Принуждение, ограничивающее и в конце концов искореняющее постоянную склонность к отступлению от тех или иных правил, называется дисциплиной. Дисциплину следует отличать от культуры, которая должна только доставлять навыки, не устраняя другие, уже существующие. Следовательно, для воспитания таланта, который уже сам по себе склонен обнаруживаться, дисциплина имеет негативное, а культура и доктрина — положительное значение*» [55, с. 597—598]. Таким образом, культура есть совокупность правил или навыков, в которых протекает деятельность человека. Если они противопоставляются наличным правилам и навыкам как впервые усваиваемые, по-новому формирующие

человеческую жизнедеятельность в любой ее сфере, их принудительность (навязывается ли она окружающей средой или волей самого человека, окультуриваемого и получающего образование в широком смысле слова) сообщает им дисциплинарный характер. Но культура, поскольку она отличается от дисциплины, не имеет в себе этой принудительности. А это возможно потому, что правила, которые сначала чужды нашей натуре, постепенно внедряются в нее, становятся неотъемлемыми ее чертами, действуют автоматически и не проходят через сознание, подобно тому как мы мыслим, не задумываясь обычно о правилах или законах логики. Вначале внешнее правило стало привычной, автоматически действующей установкой субъекта.

Так понимаемая культура тесно связана с теорией установки Д. Н. Узнадзе, с тем отличием, что культура не сводится к психологии, индивидуальной или социальной, а захватывает любые проявления жизнедеятельности человека. Отметим также, что указанные правила или навыки выходят за рамки коллизии материального и духовного и скорее образуют некоторое их единство.

«Привычный» характер культуры специально подчеркнут в ее понимании, которое дано в статье А. Борина «Яма на дороге». Говоря о «культурной работе», автор характеризует ее словами: «Навык, тренировка, профессиональная привычка все необходимые правила и положения реально применять на практике» [21, с. 12]. Ниже «культура работы» определяется как автоматическое применение выработанных правил; подчеркиваются «навык, автоматизм правильной, культурной работы» [Там же]. Хотя данная статья посвящена анализу конкретной проблемы, излагаемое в ней понимание культуры по сути то же, что и у И. Канта, и оно не изменится, если будем говорить не только о работе, профессиональной деятельности, но о любых правилах, действующих в данном обществе и составляющих его культуру. Да и «работу», труд можно понимать как всеобщее отношение человека к природе, в связи с чем «культура» обретает такое общее значение, какое мы видим у К. Маркса.

В «Экономических рукописях 1857—1859 годов» К. Маркс после описания культивирования всей внешней природы при капитализме дает характеристику аналогичному процессу изменения человека. «Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями, — производство челове-

ка как возможно более целостного и универсального продукта общества (ибо для того, чтобы пользоваться множеством вещей, человек должен быть способен к пользованию ими, т. е. он должен быть в высокой степени культурным человеком), — тоже являются условиями производства, основанного на капитале» [4, с. 386]. Данный контекст созвучен с предыдущими, а вместо термина «правило» здесь фактически используется термин «способ», точнее говоря, производный от него термин «способен». Хотя К. Маркс пишет о культивировании человека, о культурном человеке в связи с капиталистическим освоением природы, его положение имеет и более общий смысл, поскольку речь идет о производстве человека как возможно более целостного и универсального существа, а также и вследствие того, что развитие человеческой культуры при капитализме есть одна из значительных ступеней формирования культуры вообще именно в той мере, в какой достижения ее при этой общественно-экономической формации не являются исторически преходящими и в преобразованном виде сохраняются в последующем историческом процессе. Иначе говоря, положение К. Маркса содержит в себе некоторое общее понятие культуры как совокупности способов освоения природы и самого человека и в его материальной, и в духовной деятельности.

В этом смысле можно понимать и положение И. Канта о философии как завершении всей культуры человеческого разума: она представляет общие способы мышления, которые стали внутренними свойствами духовной деятельности. Они обнаруживаются даже тогда, когда частные сведения и содержание мышления изменяются.

Рассматриваемое общее понятие культуры, несомненно, имеет отношение к философии, является ее предметом исследования. Однако оно, по нашему мнению, недостаточно специализировано, чтобы выражать характер философии как формы общественного сознания. В нем нет той *differencia specifica*, которая отличала бы данное понятие от соответствующих понятий других наук, например технологии, истории техники и т. п.; посредством этих понятий тоже изучаются правила, способы, нормы освоения природы. Данное понятие необходимо поднять до мировоззренческого уровня или включить его в концептуальную сеть понятий, выражающих именно философское понимание всей действительности, культуры в том числе. Для этого необходимо специальное исследование взаимосвязи философии и культуры.

Прежде чем выяснить, в чем состоит философское понятие культуры, необходимо остановиться на вопросе о том, как возможно такое понятие. Постановка этого вопроса требуется потому, что не все явления и предметы являются предметом философии, а те, которые являются таковыми, не одинаково близко стоят к ее содержанию. Вопросы о том, что такое слон, муравей или туманность Андромеды с философской точки зрения, по-видимому, бессмысленны, по крайней мере прямо, непосредственно. Если же они и могут стать осмысленными, то только под определенным углом зрения, при котором вычленяемое в этих предметах содержание однородно со специфическим содержанием философского знания. Иначе говоря, предметы должны быть внутренне, содержательно связаны с философией, чтобы стало возможным их философское понятие.

С таким предметом, как культура, подобных затруднений нет. Она органически связана с философией, которая отражает в определенной плоскости весь существующий мир, а последний включает и природу, и культуру. Кроме того, как указывалось, с точки зрения основного вопроса философии, культура делится на материальную и духовную, духовная же культура в свой состав включает формы общественного сознания, к которым принадлежит и философия. Следовательно, отношение философии и культуры существует реально, а потому оно может быть выражено и в философии. Последняя при этом как бы удваивается.

С одной стороны, философия как форма общественного сознания существует в массовом сознании, в массовой духовной жизнедеятельности; в разных социальных слоях она дифференцируется по степени абстрактности или конкретности, являясь более или менее популярной. Кроме того, она представлена в сознании или непосредственно в ее специфическом содержании, или в различных приложениях и преломлениях — политическом, художественном, научном и т. п. отображениях. Как такой элемент духовной культуры философия выступает не только в собственном специальном содержании, но пронизывает всю духовную культуру общества, образует ее внутреннее, мировоззренческое ядро, которое определяет самые общие ориентации человека в отношении к природе и другим людям, наиболее общие установки всей жизнедеятельности.

С другой стороны, философия существует как специа-

лизированное знание, содержание которого рефлегирует-ся из совокупной культуры общества и в более разрабо-танной и развитой форме представлено в философии как науке.

Поэтому отношение (или проблема) «философия и культура» означает не то, что первая находится вне второй и, так сказать, извне ее отражает, а то, что философия отличается от культуры в целом и одновременно является одной из ее особенных форм. Своеобразие указанного отношения дает самую общую и абстрактную форму связи философии и культуры, суть которой состоит в следующем. Известное свойство философии — ее обобщенность. Она обобщает несозданную и созданную человеком реальность — природу и культуру (материальную и духовную).

Но философия не только относится к культуре как нечто внешнее ей и ее отражающее, но и принадлежит ей — является формой духовной культуры. Философия сама есть культура, ее форма. Поэтому такое свойство философии, как обобщенность, есть не внешнее по отношению к культуре свойство; последнее продолжается в ней или, наоборот, свойство культуры продолжается в философии. Различие философии и остальной культуры состоит в том, что в обеих содержится одно и то же свойство, но в разной форме; в философии оно представлено в предельной форме, есть предельное обобщение.

Но тогда возникает вопрос о том, что же обобщает культура. Если философия есть обобщение культуры, то культура не может быть обобщением философии, ибо тогда первая из них должна быть более общей, чем философия. Из этого круга можно выйти, признав, что культура — это обобщение природы, философия же — обобщение культуры, а через нее и природы. Получается цепочка обобщений: природа — культура — философия.

Чтобы это подтвердить и раскрыть более конкретно, необходимо соотнести культуру далее с философией как расчлененным целым, которое имеет определенные структурные части. Наиболее общее ее членение выражается диалектическим и историческим материализмом, и для раскрытия общего отношения «философия и культура» следует каждую из данных частей марксистско-ленинской философии соотнести с культурой.

Поскольку культура есть общественное или социально-историческое явление, то вполне естественно, что в философской литературе прежде всего начали исследовать

культуру в ее соотношении с историческим материализмом. Мы имеем в виду работы таких авторов, как Э. С. Маркарян («О генезисе человеческой деятельности и культуры»), В. М. Межуев («Культура и история»), В. Е. Давидович и Ю. А. Жданов («Сущность культуры») и др. В этих работах глубоко исследован ряд проблем философской теории культуры. К ним следует отнести вопросы о соотношении природы, истории и человека (личности) с культурой, деятельности как культурообразующем факторе, специфике культуры как общественного явления, критериях ее развития и т. п. В плане нашего исследования особенно важна постановка вопроса о соотношении исторического материализма как философской науки с культурой.

Этот вопрос уже поставлен в указанных работах и мы его рассмотрим специально.

В работе В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова ставится вопрос о том, что «необходимо выяснить отношение становящейся теории культуры не только к марксизму в целом, но и к его философии, диалектическому и историческому материализму» [45, с. 20]. Авторы анализируют ряд фундаментальных проблем в свете исторического материализма, хотя поставленный вопрос специально не обсуждается.

По нашему мнению, исследование культурологического аспекта исторического материализма предполагает выяснение трех вопросов: что такое культура с точки зрения понятия исторического материализма; каково отношение культуры к структуре исторического материализма; каким образом входит культура в специфическое содержание исторического материализма.

В первом из них мы исходим из исторического материализма, чтобы, ориентируясь на его понятие, определить, что такое культура. Можно было бы, по-видимому, начинать и с культуры, чтобы определить, как выглядит исторический материализм в ее свете. Но учитывая то, что культуру мы изучаем не саму по себе, а в связи с данной философской наукой, что культура многопланова и по-разному выглядит с точки зрения различных наук, ее понятие нельзя было бы установить, не обращаясь к историческому материализму.

Однако, с другой стороны, и исторический материализм мы рассматриваем не сам по себе, а в его связи с культурой, которая не может не накладывать своего отпечатка на его анализ, на то его специфическое содержание,

которое выступает на первый план в культуре. Поэтому следовало бы начать с культуры и от нее идти к историческому материализму.

Таким образом, оба члена отношения предполагают друг друга, так что один отсылает нас к другому и наоборот. Это свидетельствует о том, что оба они должны быть приняты во внимание, а определенность каждого из них может быть выяснена лишь в соотношении с другим. Это обстоятельство хорошо известно в диалектике, где одна противоположность предполагает другую — форма предполагает содержание и наоборот; для того чтобы узнать, что такое форма, надо знать содержание, а последнее невозможно без знания формы и т. д. В логике Гегеля эта операция мышления получила название предполагающей рефлексии.

Практически выход из указанного взаимного предположения или круга осуществляется постоянным сопоставлением соотносимых членов, в нашем случае — культуры и исторического материализма, или их непрерывной корреляцией. Она реализуется таким образом, что мысль о содержании культуры силой воображения переносится на известное нам в общем виде содержание исторического материализма, а это содержание накладывается на понятие культуры. Так в результате многократной корректировки мы получаем их понятия, совместимые на некоторой общей основе. Относительно полярных категорий философии идея о подобном действии силы воображения была высказана в работах молодого Шеллинга. Он считал, что ввиду противоречия между соотносимыми сторонами «должна возникнуть некоторая деятельность, которая витала бы в качестве чего-то промежуточного между конечным и бесконечным» [95, с. 297]. Эта деятельность осуществляется силой воображения [Там же, с. 298]. Но данная идея имеет и более общий характер: она значима для любых соотносимых предметов, в том числе и рассматриваемых нами — исторического материализма и культуры.

Итак, начнем с понятия исторического материализма, а затем конкретизируем его применительно к культуре. Содержание понятия «исторический материализм» включает в себя три основных момента. Первый, базирующийся на основном вопросе данной философской науки, выражается в определении соотношения общественного бытия и общественного сознания или духовной жизни общества. А именно общественное сознание есть отражение обще-

ственного бытия, в свою очередь оказывая на него обратное воздействие. Иначе говоря, имеет место взаимодействие при ведущей роли общественного бытия. Этот момент выражает материалистическое понимание истории и ее диалектическую трактовку, поскольку речь идет о самых общих противоположностях, на единстве и борьбе которых основывается весь исторический материализм.

Второй момент рассматриваемого понятия — историчность общественной жизни, ее развитие во времени. «Исторический материализм» означает не «только» материализм в понимании общественной жизни людей, но и ее исторический характер. Различие этих двух моментов подчеркивал В. И. Ленин. Описывая своеобразие эпохи, в которую создавали свои философские произведения основоположники марксизма, он писал: «От этого Маркс и Энгельс в своих сочинениях больше подчеркивали *диалектический* материализм, чем диалектический *материализм*, больше настаивали на *историческом* материализме, чем на историческом *материализме*» [16, с. 350]. В эпоху, когда творил В. И. Ленин, соответственно изменились и акценты; на первый план выдвинулась необходимость защиты материализма, ярким свидетельством чего является работа В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Таким образом, выделенные нами два момента содержания понятия «исторический материализм» не только различны, но тот или иной из них оказывается доминирующим в соответствующую эпоху.

Третий момент рассматриваемого понятия выражает деятельный характер исторического материализма, поскольку в основе и общественного бытия, и общественного сознания лежит материально-практическая деятельность людей. В другой работе мы подробно показали, что исторический материализм есть философское учение о материально-практической деятельности, изменяющей и природу, и самого человека [22, с. 28—51]. В силу сказанного можно сделать вывод, что деятельность имеет особо важное значение для понимания и конституирования исторического материализма, ибо первые два момента в известном смысле являются производными от нее. Весь исторический материализм как философская наука является последовательным раскрытием трех указанных моментов, в совокупности своей составляющих его понятие.

Исходя из него можно дать общее определение культуры, вытекающее из сути исторического материализма. А именно, культура есть материально-духовное образо-

вание, возникающее на основе предметно-практической деятельности и претерпевающее историческое развитие. В этом определении прежде всего выделяется двойственный характер культуры, отличающий ее от природы как собственно материальной действительности. На основе такой двойственности в ходе истории возникают два вида культуры — материальная и духовная. Кроме того, культура, в отличие от природы, создается человеком; деятельность людей есть культуросозидающий фактор, и этот существенный момент также содержится в приведенном ее определении. Наконец, специфической чертой культуры, в отличие от природы, является ее исторический характер, ибо природа после возникновения общества переживает историю в той мере, в какой она вовлечена в человеческую деятельность, и ее развитие становится подчиненным моментом развития общества.

Таким образом, какой бы момент определения культуры мы ни взяли, он связан с деятельностью людей, с производством в широком смысле слова. Поэтому деятельностное истолкование культуры приобретает особое значение. «Признание непосредственной связи культуры с человеческой деятельностью, и прежде всего с материально-практической деятельностью, является основополагающим для ее материалистического истолкования» [71, с. 200].

Возникает возможность определения культуры в терминах деятельности, а именно: культура есть результат и средство человеческой деятельности. В специальной литературе, посвященной анализу деятельности, под средством понимается какое-либо орудие труда, а под результатом — единичный предмет, который выходит из процесса труда. Подобная трактовка рассматриваемых категорий в известных рамках правомерна, поскольку они представляют моменты единичного трудового акта. Исследование деятельности в этих рамках ведет свое начало от работ Гегеля; в «Науке логики» в качестве орудия труда он приводит пример плуга. По-видимому, анализ деятельности в границах единичного трудового акта объясняется неразвитостью производства во времена Гегеля, его ремесленным или полуремесленным характером. Но и в этих условиях совокупная предметно-практическая деятельность не сводится к сумме единичных актов труда, ибо существенным является социальное и технологическое разделение труда и в связи с этим сложная система зависимостей между его различными видами и разновидностями. В мас-

штабах общества мы имеем дело не просто с орудиями труда, а с системой техники и технологии, при помощи которых осуществляется практическое освоение материального мира, то есть придание ему тех форм, которые делают его средством удовлетворения материальных потребностей людей; как писал К. Маркс, происходит «развитие постоянно расширяющейся и все более всеобъемлющей системы видов труда, видов производства, которым соответствует постоянно расширяющаяся и все более богатая система потребностей» [4, с. 386].

Помимо техники, важнейшим средством освоения мира является социальная связь людей, от характера которой зависит, большей или меньшей силой обладает общество в процессе культивирования объективной действительности. Наконец, к фундаментальным средствам овладения миром принадлежит духовная, практически-духовная и теоретическая деятельность общества. На них указывает К. Маркс в следующем тексте: «Целое, как оно представляется и голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает для себя мир единственно возможным для нее способом, — способом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного освоения этого мира» [Там же, с. 38]. Фактически все формы общественного сознания, изучаемые в историческом материализме в качестве специальной темы, являются такими способами освоения мира. О мифологии К. Маркс в этой связи писал: «Всякая мифология преодолевает, подчиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами» [Там же, с. 47]. Так же исторически преходящим является религиозное освоение мира, тогда как художественное, философское, научное, возникнув на определенной ступени исторического развития, содержат в себе и непреходящие исторические ценности, являются непреходящими формами духовного освоения мира.

Все эти формы в их совокупности составляют то, что мы называем духовной культурой, которая, таким образом, является средством освоения мира и его видом. Другой вид данного освоения — материальная культура общества. В отличие от орудия труда как средства единичного трудового акта, культура является универсальным средством освоения действительности в данную эпоху.

В этой связи можно отметить, что совокупность орудий труда — техника и технология — не совпадает с культурой, а составляет лишь один из ее фрагментов, хотя и существенный. Поэтому положение Э. С. Маркаряна о том, что «природа культуры в целом «технологична» [70, с. 43], представляется не совсем точным. Правда, автор не отождествляет технологию в собственном смысле слова и культуру, а стремится дать первой расширительное толкование; в соответствии с его мыслью «культура по своей природе технологична в широком смысле этого слова, ибо она представляет собой особую совокупность средств и механизмов решения различных проблем, с которыми сталкиваются ее посетители» [Там же, с. 41]. При таком подходе «даже и такие специфические компоненты культуры, как, скажем, соответствующие идеалы, духовные ценности и цели поведения, приобретают сугубо технологическую природу, выступая в качестве важнейших социальных средств регуляции и стимуляции действий членов общества» [Там же, с. 42].

Однако из того, что культура есть совокупность средств, не следует, что она технологична, ибо помимо технических средств существуют и иные средства регуляции и стимуляции. Наряду и в связи с технологическим освоением мира существуют и иные способы, и несомненно, что технологический способ отличается от теоретического, художественного, религиозного, практически-духовного освоения мира, о которых идет речь в цитированном выше тексте К. Маркса. Поскольку эти и иные способы качественно различны, то характеристика культуры в целом как технологической может быть лишь метафорической. А проистекает эта метафоричность из двух источников. Во-первых, понятие «средство труда» чаще всего связывается с орудиями труда и техникой как их совокупностью; поэтому кажется естественным характеризовать как технологическое все то, что выполняет роль средства. Во-вторых, исторически, в античности, термин «техне» означал «искусство» — не в смысле одного из видов духовного освоения мира, а в смысле неприродного, искусственно создаваемого человеком мира. Этот же искусственный мир есть мир культуры. Однако с тех пор термин «техне» сузился в своем значении, стал обозначать один из способов освоения мира, в отличие от других способов, а вся их совокупность обозначается термином «культура». В этих условиях нет оснований делать последний синонимом терминов «техника» или «технология». Каждый из

них выполняет особую роль. Техника есть хотя и важный, но особый вид освоения, а культура — универсальное «средство» освоения.

В соответствии с этим объект, на который направлено данное средство, носит столь же общий характер. Такой объект существует в удвоенном виде. С одной стороны, это внешний мир, природа, а с другой — сам человек. Поскольку он осваивает внешний мир, культура предстает как среднее звено между человеком и миром. Перводанная природа вовлекается в сферу деятельности и возникает культура как преобразованная (или переоформленная) природа. Она функционирует в виде огромной системы предметов, технических средств, духовных форм освоения мира.

Но чтобы культура функционировала в виде такого средства, она должна быть освоена людьми, стать формой их жизнедеятельности. Поэтому опосредующий характер культуры означает также, что она функционирует двусторонне — направлена на природу и на человека. В цитированном выше тексте К. Маркса выделяется эта двойственность культуры. С одной стороны, речь идет о культивировании природы, а с другой — о «культивировании всех свойств общественного человека», чтобы он мог стать «в высокой степени культурным человеком». Выражение «культурный человек», употребляемое и в обыденной речи, здесь означает, однако, не просто способность и умение «хорошо вести себя в обществе», а нечто большее — усвоение результатов человеческой деятельности и умение использовать их в качестве средств для совершенствования как внешней природы, так и людей.

Данное понимание культуры позволяет выявить ядро ее мировоззренческого содержания. В самом деле, в специальной литературе основным предметом мировоззрения считается отношение человека к миру. Наш анализ показывает, что это отношение «заполнено» культурой. Взятое в общем виде, оно весьма абстрактно и расплывчато. Отношение человека к миру является вполне реальным отношением именно в виде культуры. Поэтому последняя находится, так сказать, в центре мировоззрения. Далее, учитывая то, что существенным для понимания культуры является раскрытие ее отношения к человеку и к миру (без этого она — просто нагромождение результатов многовековой деятельности людей), можно сказать, что вопрос об указанном отношении, о его содержании и формах есть основной вопрос теории культуры, а отноше-

ние «человек — культура — природа» образует стержень, вокруг которого полагается смысл культуры.

О том, в какой мере основной вопрос теории культуры отличается от основного вопроса исторического материализма, скажем дальше, сейчас же перейдем к рассмотрению второго из перечисленных выше отношений.

Если можно, исходя из понятия исторического материализма, прийти, с одной стороны, к определенному понятию культуры, которое нами изложено, то, с другой — сама структура исторического материализма является последовательным, систематическим раскрытием его понятия. Следовательно, полагается возможность более всесторонне выяснить его отношение к культуре. Мы не считаем, что таким путем, ориентируясь по всему составу исторического материализма, можно сразу же выяснить соответствующий состав философской теории культуры, ибо это предполагало бы, что нами уже доказан изоморфизм двух названных структур, между тем как он составляет проблему, которая может быть решена только после исследования третьего отношения культуры и исторического материализма. Но на основе последнего, несомненно, можно выявить фундаментальные проблемы теории культуры.

В самом деле, ряд разделов исторического материализма имеет прямое отношение к проблемам культуры. К ним относятся прежде всего: основной вопрос исторического материализма — отношение общественного бытия и общественного сознания; учения о материальном производстве как основе всей общественной жизнедеятельности и способе изменения природы, классах и классовой борьбе, об общественно-экономических формациях, о личности и обществе, формах общественного сознания и т. д. В теории культуры этому соответствуют деление культуры на материальную и духовную, понимание деятельности как культуuroобразующего фактора, соотношение природы и культуры, личности и культуры общества, существование в классово-антагонистических обществах культур прогрессивной и реакционной, членение истории культуры по общественно-экономическим формациям (культура античности, средневековья и т. п.), совокупность форм духовной культуры (художественная, философская и т. д.). Уже этих примеров достаточно, чтобы видеть органическую связь исторического материализма и теории культуры. Вполне прав В. М. Межуев, когда пишет, что «нет ни одного раздела исторического материализма, который не имел бы своего

выхода в теорию культуры и который, в свою очередь, не нуждался бы в этой теории» [71, с. 14].

В основном вопросе исторического материализма главное внимание обращается на производный характер общественного сознания от общественного бытия и на активное воздействие сформированного сознания на бытие. Это положение имеет несомненное методологическое значение для вычленения материальной и духовной культуры, диалектико-материалистического истолкования их взаимодействия. Данный основной вопрос имеет значение принципа для правильного понимания культуры.

Но общественное сознание и общественное бытие являются культурой не вследствие того, что одно производно от другого и что они взаимодействуют. Если общественное бытие назвать материальной, а общественное сознание — духовной культурой, то изменится только номенклатура, а не содержание. То и другое являются, как мы уже подчеркивали, культурой вследствие того, что здесь мы имеем дело с такой объективной или духовной реальностью, которая создана деятельностью людей и которой нет в природе. Значит, для выяснения их культурологического аспекта требуется исследование специальной проблемы «природа и культура», которая в историческом материализме в принципе налична (поскольку материальное производство есть преобразование природы). Для данной проблемы в историческом материализме мы находим принципиальные установки, которые требуют своего более основательного раскрытия.

Что касается общественного сознания и его форм, то, конечно, совокупность их образует духовную культуру общества. Чтобы мы имели дело действительно с культурой, необходимо изучение его (общественного сознания) внутренней структуры как результата общественно-исторической деятельности, а кроме того — ее функций как духовных форм, в усвоении которых осуществляется образование индивида. Это может быть достигнуто раскрытием отношения «личность и духовная культура», которое лишь в принципе формируется в историческом материализме, но специально не исследуется.

В домарксистской философии на идеалистической основе была создана целая наука, в которой описывалось данное отношение. Мы имеем в виду «Феноменологию духа» Гегеля, которая ставила целью систематически раскрыть образование индивида, то есть раскрыть содержание и этапы пути, который индивид проходит от «необ-

разованной точки зрения» до того пункта, когда им усвоены основные достижения и формы духовной культуры человечества. Поскольку сущность мирового духа Гегель усматривал в познании, то целью данного процесса для него являлось «проникновение духа в то, что такое знание» [34, с. 15]. Но поскольку духовная жизнь общества не сводится к познанию, то образование индивида следует понимать более всесторонне — как формирование практически действующего человека, а также носителя определенных социально-политических, эстетических, моральных и иных мировоззренческих установок и идеалов. Несмотря на узость гегелевской точки зрения на процесс образования, задача построения научной феноменологии духовной жизни, несомненно, является рациональной.

Аналогичное отношение исторического материализма к теории культуры можно проследить и на других проблемах; оно показывает, что исторический материализм образует принципиальную философскую основу теории культуры, как он дает подобную же основу и для других общественных наук. Поскольку принципы для понимания культуры содержатся в историческом материализме, он имеет культурологическое содержание. На основе этих принципов строится специальная наука о культуре. Такое их отношение объясняется как органической взаимосвязью, так и различием основных вопросов данных наук. В самом деле, для исторического материализма основное — вопрос об отношении общественного бытия и общественного сознания. Но ни то, ни другое, ни их соотношение не образуют сами по себе культуру. Последней их делает то, что они — результат и средство деятельности. В качестве таких средств (форм, способов и т. д.) общественное бытие и сознание предстают по отношению к природе и человеку. Формирование же природы в процессе деятельности человечества и совершающееся в этом же процессе формирование и развитие человека составляют основное содержание истории с точки зрения культуры. Поэтому отношение ее к природе, человеку, истории есть основной вопрос науки о культуре, отличающийся от аналогичного вопроса исторического материализма. Отсюда проистекают и различия их по отдельным проблемам, а возможно, и по структурам в целом, что требует, однако, дополнительных исследований.

Не углубляясь здесь в этот вопрос, переходим к анализу культуры с точки зрения диалектического материа-

лизма. С этой целью сначала соотнесем ее со структурой диалектического материализма, с основными его разделами, а затем в качестве итога рассмотрим культуру с точки зрения самого его понятия.

Диалектический материализм содержит следующие структурные части: теорию познания, диалектическую логику, или теорию категорий, диалектику как общую теорию развития, методологию. Всестороннее представление о культуре и определение ее в свете диалектического материализма можно получить через соотношение ее с данными структурными частями, особенно с первыми тремя из них, то есть с теоретической частью диалектического материализма. Поэтому основные темы, подлежащие исследованию в рассматриваемом отношении, таковы: «познание и культура», «культура и категории», «диалектика и культура», которые мы рассмотрим лишь в самых существенных пунктах.

В философской литературе познание изучается в разных аспектах. Но все исследования можно свести к нескольким основным направлениям, а именно: теоретико-познавательному, технологическому, просветительскому и культурно-историческому.

Первое из этих направлений представлено преимущественно в философских исследованиях, поскольку гносеология — неотъемлемая часть философской науки, а процесс познания, его происхождение, закономерности и формы составляют специфический предмет гносеологии. Познание здесь исследуется как относительно самостоятельный предмет, имеющий свое строение, законы движения и т. д. Данное направление исследования познания имеет давнюю историческую традицию; оно возникло с появлением философии и ее расчленением на этику, физику, логику у античных мыслителей и сохраняется до настоящего времени.

Второе направление мы называли технологическим в старом значении слова «техне» — искусство, под которым понималось искусственное создание всего нового, чего нет в природе. Можно его назвать и практическим, поскольку знание рассматривается здесь как средство реального изменения мира и самого человека, безразлично, имеется ли в виду изменение предметной среды человека или общественных отношений. Это направление выражено известной формулой «знание — сила». Высказанная Р. Бэконом, она означала действенную функцию знания преимущественно по отношению к вещному или природному миру. Но она

вполне сохраняет свое значение и относительно совокупности социальных отношений, что ярко выражено в известных словах К. Маркса о том, что идеи становятся материальной силой, когда они овладевают массами. В современную эпоху, когда наука стала непосредственной производительной силой, она все в большей мере становится такой силой и в социально-историческом развитии. Все это увеличивает значение исследований познания в практической деятельности и делает указанное направление особенно актуальным.

Если предыдущее направление исследует познание в материально-практическом плане, то следующее, которое мы назвали просветительским, выявляет познание как фактор просвещения, раскрывает его роль в формировании духовного мира людей. Вообще знание всегда выполняет эту роль, но его удельный вес особенно возрастает в определенные эпохи, которые переживает каждое общество в своем историческом развитии и которые называются эпохами просвещения. В последующем, хотя его роль остается и большой, удельный вес может изменяться в связи с развитием других тенденций в развитии познания. В современную эпоху просветительская функция познания очень велика, и она органически связана с другими его функциями, что находит яркое выражение в научно-технической революции, а также в стоящей перед социалистическим обществом задаче формирования всесторонне развитой личности. Одна из неотъемлемых составляющих этого процесса — формирование духовной культуры людей, в которую наряду с эстетическими, общественно-политическими и т. д. входит развитие познавательных способностей.

Практическое и просветительское направления исследования познания роднит то, что оба они рассматривают его как средства, полезные для освоения внешней природы, овладения процессами, протекающими в обществе, для развития человека и всех его способностей.

Эта роль знания и познания громадна, однако она не исчерпывает их содержания. Одна из самых важных черт познания состоит в том, что оно является одной из существенных сил человека, а ее раскрытие осуществляется в собственно культурно-историческом направлении исследования.

Специфику этого направления можно выявить через двоякий смысл понятия «сила», которое мы уже употребляли при характеристике отношений «знания — силы»,

«знания — средства». Познание, техника и т. д. — действительно средства для человека, которые полезны для него и используются им. Но они есть и нечто большее, а именно: сам человек — ничто без познания, техники и других сил, которыми он утверждает себя в мире. Они составляют органические моменты его сущности или являются сущностными силами.

На двоякое понимание познания, техники и т. д. указывал К. Маркс. «Мы видим, — писал он, — что история *промышленности* и сложившееся *предметное* бытие промышленности являются *раскрытой книгой человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с *сущностью* человека, а всегда лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, — двигаясь в рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и *человеческую родовую деятельность* только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.» [2, с. 123]. К. Маркс, разрабатывая материалистическое понимание истории, особое внимание уделял материальному производству как раскрытию сущностных сил человека. Но раскрытие данной сущностной силы позволило ему понять в качестве таких сил и иные виды деятельности человека, например науку. Так, о естествознании К. Маркс писал, что «даже историография принимает во внимание естествознание лишь между прочим, как фактор просвещения, полезности отдельных великих открытий. Но зато тем более *практически* естествознание посредством промышленности ворвалось в человеческую жизнь, преобразовало ее и подготовило человеческую эмансипацию» [Там же, с. 124]. К сущностным силам К. Маркс относил и человеческие чувства. «Поэтому не только в мышлении, но и *всеми* чувствами человек утверждает себя в предметном мире» [Там же, с. 121], — писал он.

Познание — также одна из сущностных сил человека, которой он отличается от животных, наряду и в связи с технологической, эстетической и иными видами деятельности. Раскрытие его в качестве такой силы есть дело культурно-исторического исследования, потому что понимание познания в данном аспекте связано с выяснением его места в истории культуры. Работы К. Маркса дают по этому поводу руководящие указания. В данном плане осо-

бенно важно понятие «человеческое отношение к миру» [Там же, с. 120], которое стоит в тесной связи с понятием «сущностная сила». Так, зрение, слух, мышление и т. п. — и определенные отношения к миру, и специфические сущностные силы. Из-за этого все сущностные силы ставятся в отношение человека к миру, иначе говоря, в основное мировоззренческое отношение, приобретают мировоззренческий статус, который указывает подход к выяснению связи культуры и познания.

В самом деле, если познание есть сущностная сила человека, то она возникает вместе с возникновением человека, а это происходит в процессе выделения его из природы и построения той реальности, которая отличается от природы, то есть созидания культуры. И дело здесь не только в том, что структуры познания и культуры совпадают. Это совпадение видно из того, что основная познавательная структура — отношение субъекта и объекта, а культура также является определенным отношением. Даже простой камень или палка, которые используются первобытным человеком, становятся орудиями труда и предметами культуры не столько потому, что им придана некоторая форма, сколько вследствие того, что через них он (человек) становится в предметное отношение к природному миру. Это отношение сохраняется и потом, хотя орудия труда и сущностные силы все дальше удаляются от своих природных корней.

Но данное отношение и отношение познавательное — не просто виды; по сути первичное отношение — одно, и оно складывается из нескольких моментов, одним из которых является познание. Как бы ни характеризовать отношение человека к миру, но, не сводя его к идеальному или познавательному моменту, нельзя в то же время и отделить его от последнего. Культура и познание находятся в органической связи.

Таким образом, с познавательной точки зрения культура есть определенное отношение человека к природе; специфика этого отношения состоит в освоении мира, овладении им; сила, которая делает возможным освоение, есть обобщение; познавать — значит обобщать. Поскольку познание входит как момент в культуру, оно само есть выражение или проявление культуры. Но если его и отличать от последней, то в силу того, что культуры без познания нет, первая есть выражение второго, а второе — отражение первой. В обоих случаях существенное свойство познания (обобщение) указывает на культуру: она —

или материализация духовных форм обобщения, или познание — отражение ее, стало быть, и отражение ее обобщающего характера. Поэтому с познавательной точки зрения культура есть обобщение, а именно: обобщение природы и человеческой деятельности. Данная определенность культуры конкретизируется в соотношении «категории и культура», которое определяется анализом культуры в плане теории категорий как составной части диалектического материализма. Категории разных типов, в том числе и философские (или логические), являются формами указанного обобщения, а значит, и внутренними формами культуры, что с новой стороны подтверждает правильность ее трактовки как обобщения природы и человеческой деятельности.

Категории философии в их связях и взаимоотношениях с культурой выражают логический срез последней, поскольку они составляют основное содержание диалектической или философской логики. Связи категорий воспроизводят общие структурные зависимости в организме культуры. Но в своей совокупности они подчиняются общим законам диалектики. Диалектика в рассматриваемом аспекте образует общую форму логических связей категорий, в которой последние предстают как развивающиеся на основе противоречия, сменяющие свои качественные определенности, движущиеся по закону отрицания отрицания и т. д. Поэтому проблема «категории и культура» закономерно перерастает в проблему «диалектика и культура», к анализу которой мы и переходим.

Выше, говоря о структуре диалектического материализма, мы видели, что после теории познания и логики третьей ее структурной частью является диалектика как общая теория развития. По-видимому, в этом ее названии наиболее точно схвачено содержание диалектики, что соответствует ее известному определению как науки о наиболее общих законах движения и развития материальной и духовной реальности. Развитие есть основной принцип диалектического миропонимания.

Развитию подвержена вся действительность — природа, история, духовная жизнедеятельность людей. Однако названные сферы действительности не равноценны с точки зрения их значения для выработки диалектического миропонимания. Что касается природы, то высший пункт ее развития состоит в том, что она «порождает» общество, в целом всю совокупность материальной и духовной культуры. По сравнению с природой именно культура после

своего возникновения становится ареной, где происходит наиболее фундаментальный процесс развития, в то время как развитие природы продолжается в рамках этого всемирно-исторического процесса. Аналогично и духовная культура зависит в своем развитии от материальной жизни общества, в конечном счете производна от нее.

Поэтому диалектика как теория развития имеет особенно тесную связь с культурой. Эта связь подтверждается и исторически. Известно, что материализм XVII—XVIII вв. был ориентирован преимущественно на изучение природы, был, употребляя выражение К. Маркса, «натуралистическим материализмом» [3, с. 735]. С другой стороны, с методологической, он носил метафизический характер. Оба эти его свойства оказываются тесно связанными, и изменение одного повлекло изменение другого, а именно: в классической немецкой философии произошла переориентация философской мысли с изучения природы на изучение культуры, преимущественно духовной, и это, в единстве с другими факторами историко-философского процесса, привело к созданию первых систем диалектики. Если библией материализма XVIII в. была «Система природы», то аналогичной библией затем стала «Феноменология духа», то есть система духовной культуры в диалектическом освещении. Принцип развития впервые становится в идеалистической форме общеполитическим принципом, высшим синтезом философской рефлексии о духовной культуре человечества.

Основанием для указанной зависимости диалектики от культуры является человеческая деятельность. В самом деле, если диалектика — наука о законах движения и развития, то в истории общества последние порождаются деятельностью людей, а сама она осуществляется в тех формах, которые выражаются законами диалектики. Вследствие этого и культура, которая создается человеческой деятельностью, в наиболее общем виде функционирует в формах диалектического процесса. Диалектика предстает как форма существования и развития культуры. История Европы ярко подтверждает это и вскрывает некоторый повторяющийся ритм ее движения. В абстрактно теоретическом виде он выглядит так: до известного времени культура развивается в пределах меры; затем на основе ее количественного роста и качественных изменений осознается ее противоречие с природой или естественным фактором жизнедеятельности — возникает борьба против культуры и попытки теоретически осмыслить возможность

возврата истории от культуры к природе. Иначе говоря, в этом ритме определяющей сначала является количественно-качественная определенность (наличие меры), затем (при ее нарушении) — противоречие и отрицание отрицания как форма возможного выхода из противоречия. При этом ведущей стороной указанного противоречия является именно развитие культуры, потому что природа изменяется слишком медленно по сравнению с общественным развитием. Кроме того, противоречие природы и культуры действует не постоянно, а прерывно, так что указанный ритм многократно повторяется через определенные промежутки времени.

На циклический характер процесса указывали многие мыслители. Дж. Вико, разрабатывая свою «науку о культуре» [26, с. 72], исходил из того, что «движение общества совершается от состояния диких животных к культуре» [Там же, с. 56] через создание наук и искусств. Сначала, по его мысли, возникает «мир искусств», затем «мир наук; тем самым культура была полностью завершена» [Там же, с. 192]. При этом Дж. Вико отмечает (в четвертой главе своей книги) поступательное движение, совершаемое науками, а затем (в пятой главе) пишет «о возвращении человеческих вещей при возрождении наций». Таким образом, получается, что развитие от естественного состояния повторяется. Дж. Вико отмечает «поразительнейшее соответствие первых варварских времен временам вернувшегося варварства» [Там же, с. 439]. Первое он называет варварством чувств, второе — варварством рефлексии [Там же, с. 469]. Из своих наблюдений Дж. Вико выводит понятие идеальной истории, вечных законов, соответственно которым совершаются деяния всех наций «в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце» [Там же, с. 460].

Аналогичные положения были развиты Ж.-Ж. Руссо в трактате «Рассуждение о науках и искусствах». Ж.-Ж. Руссо, отвергавший идею прогресса, пришел к мысли, что развитие культуры (под которой он, как и Дж. Вико, понимал совокупность наук и искусств) ведет к падению нравов, и идеализировал естественное состояние человечества как более соответствующее сущности человека. Этим выражалось противоречие наук и искусств, то есть культуры, природному состоянию. Ж.-Ж. Руссо отмечал многократное повторение данного явления в истории человечества, видел его в Египте, Греции, Риме и т. д. «Быть может, — писал он, — мне скажут, что это — не-

счастье, присущее только нашей эпохе? Нет, милостивые государи, зло, причиняемое нашим суетным любопытством, старо, как мир. Приливы и отливы воды в океане не строго подчинены движению вечного светила, чем судьба нравов и добропорядочности — успехам наук и искусства. По мере того как они озаряют наш небосклон, исчезает добродетель, и это явление наблюдается во все времена и во всех странах» [76, с. 47].

И Дж. Вико, и Ж.-Ж. Руссо описывали действительную историю и действительные противоречия культуры. В новой форме оно существует и в настоящее время. Причем, если в античности киники поставили вопрос об естественном и искусственном поведении, Дж. Вико рассматривал все состояние общества, а Ж.-Ж. Руссо писал о падении нравов, то в современную эпоху развитие культуры сталкивается с глобальной экологической проблемой, когда речь идет не о поведении и нравах, а о самом существовании человечества.

Описанное реальное движение находит отражение и в истории философской мысли. Здесь оно предстает как смена предмета исследования, как переориентация философской рефлексии с «наук о природе» на «науки о культуре». Такой поворотный пункт в античной философии образует философия Сократа, которая отказывается от натурфилософии как бесполезной и обращается к изучению человека. В Новое время аналогичный поворот совершает И. Г. Фихте, из учения которого природа вообще выпадает, а центральным становится принцип деятельности как основной определенности субъекта (то есть абстрактно понимаемого человека). До И. Г. Фихте в философских исследованиях преобладает изучение природы (то ли внешней, то ли природы самого человека), после него, особенно в учении Гегеля, — анализ духовной культуры. «Срединное» положение фихтеанского учения оправдано теми логическим и историческим обстоятельствами, что отношение природы и культуры опосредовано деятельностью людей. Изучение деятельности и культуры ведет к открытию диалектики.

Исходя из этого можно было бы в самом общем виде охарактеризовать диалектику и культуру в их взаимоотношении, а именно: диалектика есть форма существования и развития культуры. Эта связь диалектики и культуры носит объективный характер. Над нею надстраивается историко-философский процесс, в ходе которого периодически происходит поворот мысли от природы к

культуре именно в тех пунктах, когда последняя обнажила свои противоречия и ищет путей выхода из них. В определенные эпохи такие повороты ведут к открытию диалектики. В Новое время можно отметить два из них, которые привели к созданию идеалистической диалектики Гегеля и к революционному перевороту в философии, совершенному К. Марксом и Ф. Энгельсом, созданию диалектического материализма.

Итак, анализ взаимоотношения философии и культуры дает ряд определений последней, а именно: культура есть материально-духовное образование, возникающее на основе предметно-практической деятельности и претерпевающее историческое развитие; культура есть обобщение природы и человеческой деятельности, а философия — обобщение культуры и т. д. В свою очередь, анализ философии в контексте культуры позволяет выявить новые аспекты философского знания. Так, мы выделили культурно-исторический аспект познавательной деятельности как одной из сущностных сил человека, определили категории как обобщающие формы культуры и т. п. И философия, и культура вскрывают различные определенности в зависимости от того, на какую структурную часть философии сориентировано исследование культуры. Предметом дальнейшего, более детального рассмотрения в данной работе будет соотношение «диалектика и культура» в историко-философском плане, в основном на материале истории философии Нового времени.

ЗАВИСИМОСТЬ ФОРМЫ ДИАЛЕКТИКИ ОТ ХАРАКТЕРА КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИСТОРИИ

Постановка вопроса о связи диалектики и культуры в истории философии основывается прежде всего на том несомненном факте, что диалектика в сознательной и систематической форме была открыта представителями классической немецкой философии одновременно с всесторонним исследованием различных видов или феноменов «объективного и субъективного духа», иначе говоря, духовной культуры человечества — истории философии, искусства, религии, науки и т. д.

Не менее важная черта классической немецкой философии — глубокий интерес к проблеме деятельности. Важнейший факт состоит в том, что первая положительная система диалектики (наукоучение Фихте) вся основывается на анализе деятельности и представляет собой ее своеобразное раскрытие. Еще более масштабным является исследование деятельности в философии Гегеля. Здесь отметим лишь, что Гегель впервые в истории философии ввел в логику понятие жизни, что В. И. Ленин считал гениальной идеей. Практике наряду и в связи с познавательной деятельностью Гегель также придал статус общепhilosophической категории и ввел ее в систему диалектической логики.

Все три предмета — диалектика, культура, деятельность — в классической немецкой философии исследовались в органическом единстве. Внутренняя связь диалектики и культуры видна уже из того, что домарксистский, материализм, ориентированный на изучение природы, а не культурно-исторической реальности, в целом не выходил из пределов метафизического мироистолкования. Очевидна связь этих его черт с такой чертой домарксистского материализма, как созерцательность, совершенно недостаточное внимание к анализу деятельностных аспек-

тов философского знания и соответствующей действительности.

Таким образом, историко-философский процесс Нового времени развивался между двумя полюсами; движение от материализма XVII—XVIII вв. к идеализму немецкой классической философии было движением философской мысли от наук о природе, метафизического и созерцательного понимания действительности к наукам о культуре, деятельностью и диалектической трактовке всего мира.

Анализ истории мысли показывает, что опосредующим звеном между двумя выделенными нами в немецкой классической философии чертами является деятельность. С одной стороны, как было сказано, систематическая диалектика (синтетический метод Фихте) открывается в связи с анализом деятельности человека, а не природы. С другой стороны, деятельность есть форма существования человека, а не природы. В классической немецкой философии сущность человека сводилась к сознанию и самосознанию, в широком смысле слова — к духу, то есть духовной культуре человечества. Если рассматривать три указанных компонента философского исследования иерархически, с точки зрения их субординации, то вершину образует диалектика, среднее звено — деятельность, фундамент же всей иерархии — культура. Такова основная идея, которая представляется естественной при изучении избранной проблемы.

До тех пор пока не была сделана предметом исследования вся история духовной культуры, диалектика не была открыта. Дело в том, что в систематической форме она открывается на основе системы категорий, а последняя становится предметом исследования как осознанный вывод из всей истории познания, всей «феноменологии духа». Конечное же основание этого — обращение к деятельности как центральной проблеме. Природа нам дается, поэтому мы ее получаем как предмет исследования извне, культуру же человек строит в результате собственной деятельности, последняя есть культуросозидающий фактор. Построение культуры, происходящее при участии сознания, результативно отражается в последнем как строение культуры, как целостность, связность ее элементов, которая наиболее глубоко выражается целостностью, связностью категорий как форм культуры. Данное построение происходит постоянно, но осознается оно не всегда одинаково: в мирные эпохи осознается частная деятельность, культура же и деятельность как целое остаются «за спи-

ной» сознания. В этом отношении революции как наиболее фундаментальные события всемирной истории увлекают сознание к глубинам исторического процесса. Французская буржуазная революция конца XVIII в. — одна из самых глубоких (по своим последствиям) в истории Европы. Поэтому она дала возможность осознать деятельность как формообразующий фактор истории. Она происходила в материальной, практической сфере, в сфере политики и экономики. В силу известной отсталости Германии в последней революция отражалась в духовной сфере, история духовной культуры была понята как история деятельности «мирового духа», то есть как история духовной жизни человечества.

Революция в силу основательности действия дает наиболее глубокое познание действительности. С таким положением связана идея абсолютного знания как единства теоретической и практической деятельности в философии Гегеля. При этом абсолютное знание (или «абсолютная идея») оказывается методом диалектики, на что обращал внимание В. И. Ленин в «Философских тетрадах». Этим в абстрактно-логической форме выражена мысль о зависимости диалектики от практической деятельности. Раньше абсолютное (или полное) знание признавалось в других формах. Например, у Б. Спинозы оно предполагало полное отвлечение от субъективности, что достигается якобы в интуитивном познании, которое выше рассудка и даже разума.

Деятельный аспект полного знания был осознан прежде всего в связи с математическим познанием. В этом состоит смысл различения двух видов познания — полного и неполного — у И. Канта, С. Маймона и трактовки математического познания как конструирования. Объекты естественных наук не конструируются, поэтому знание о них является неполным. В философских учениях Фихте, Шеллинга, Гегеля осуществляется конструирование силой «абсолютного», то есть всечеловеческого, духа всей культуры, а не только частных феноменов. Законы такого конструирования есть законы диалектики, которая таким образом ставится в органическую связь с практикой и деятельностью вообще. Если проследить все опосредование, то получим такую картину: всемирно-историческая (революционная) деятельность — осознание деятельности как основы духовной деятельности — конструирующая функция деятельности в созидании духовной культуры — осознание целостности всеобщих форм деятельности, то есть

философских категорий — осознание всеобщей формы строения и развития категориального содержания, то есть осознание диалектического метода. Все эти опосредования выражают связь диалектики с культурой в целом и деятельностью как культуuroобразующим фактором.

Граница, до которой была осознана указанная связь в истории буржуазной классической философии, такова: это преимущественно духовная культура и духовная деятельность. Практическая деятельность (в таких ее видах, как экономика или политика) исследуется, однако, как внешнее проявление «работы духа», а не основание последней. Осознание практики в качестве основы и познания, и всей общественной жизни было осуществлено в марксизме в процессе создания диалектического и исторического материализма. Диалектика, по словам В. И. Ленина, есть живая «душа» марксизма, в том числе и его философии, в которой она предстает в наиболее обобщенном виде. Философия же, согласно К. Марксу, — это живая душа культуры (по крайней мере в определенные периоды ее развития), то есть наиболее общая форма существования культуры. Здесь культура берется в целом, а не только ее духовные образования, как в учениях Фихте, Гегеля и др. Однако и такое понимание диалектики было большим достижением по сравнению с метафизическим миропониманием.

Как известно, в истории философии Нового времени понятие объекта сформировалось постепенно. Предметами материализма XVII—XVIII вв. были отдельные сферы реальности: природа, человек, в пантеизме и идеализме добавлялся еще бог; в работах философов речь шла «о природе», «о человеке», «о боге», «об уме». Все эти объекты изучались в единстве, но на разной основе. Так, в материализме данной основой была природа (человек — часть природы и в основном природное существо), у Б. Спинозы — «бог или природа». Но наиболее глубокой основой единства трех сфер — природы, человека, духа — является предметно-практическая деятельность людей. В ней природа (внешняя и внутренняя) — это всеобщий объект, человек — субъект (носитель деятельности), а ум, дух и т. п. — идеальное опосредующее начало. Если диалектика есть наука о наиболее общих законах движения и развития всей действительности, то единство последней дано в деятельности. Стало быть, диалектика доходит до сознания через нее.

Поскольку деятельность синтезирует все сферы дейст-

вительности, то в диалектике отражаются природа, общество и мышление (познание). Деятельность определяет диалектику как целое. Вне ее для сознания есть диалектика отдельных сфер — природы, общества и т. д. При этом отдельные сферы приобретают характер целостности в диалектическом смысле только через деятельность. Так, природа в натурфилософии Шеллинга целостна, развивается по ступеням (категориям) именно в силу того, что она конструируется как целое идеальным началом. Сама диалектика в качестве формы мысли рефлектируется из сферы деятельности, описанной в абстрактных чертах в учении Фихте. Аналогично развитая К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектика как всеобщий метод (а он определяется прежде всего революционной практикой) распространяется на природу, вследствие чего возникает «диалектика природы». В этом смысле последняя дисциплина производна от диалектики деятельности и истории.

В понимании природы до классической немецкой философии, в силу сказанного, имеются лишь отдельные элементы диалектики, ибо, во-первых, сферы действительности не связаны еще для сознания сущностным образом, во-вторых, движение и развитие природы должны быть доведены до своей высшей формы — движения и развития человеческой деятельности, чтобы они стали всеобщими и были осознаны в качестве таковых. Объективное развитие должно влиться в формы человеческой деятельности, чтобы оно дошло до сознания. Это происходит в том случае, когда движение и развитие природы объясняются исходя из некоторого деятельного начала, например «абсолютной идеи». В данном плане известное значение имеет идея Шеллинга и Гегеля о конструировании природы, о том, что конструировать — значит понимать. Эта идея была развита на идеалистической основе, поскольку целопологающее и действующее начало отделено от человека и перенесено на природу. Но без такого переноса сначала и нельзя было схватить диалектику природы; в «чистом» виде без этой прямо на нее спроецированной деятельности человека она появляется потом. Если, например, у Шеллинга диалектика природы есть распространение на понимание последней открытого И. Г. Фихте в анализе деятельности синтетического метода и если при этом объективное движение природы слито с конструирующей деятельностью человека, то позже они отделяются друг от друга, диалектика природы предстает «очищенной» от деятельности человека. В целом диалектика деятельности (в

ее первом варианте, у И. Г. Фихте) была открыта раньше (1794 г.), чем диалектика природы в ее идеалистическом виде (1797 г.), а затем последовала диалектика мышления (1813 г.). Мы имеем в виду попытку сознательно построить некоторую систему философии природы на основе принципов диалектики, а не ограничиваться «элементами диалектики», как это было в философии XVII—XVIII вв.

Что представляли собой эти «элементы диалектики»? Изолированные связи отдельных категорий, например свободы и необходимости, — у Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы, совпадение максимума и минимума, конечно-го и бесконечного — у Н. Кузанского и Дж. Бруно и т. п. Это — небольшие островки в море метафизики, поскольку проблема категорий не становится самостоятельным предметом исследования: познание ориентировано на объекты, а не на формы их освоения. Данные формы были выработаны еще в античной философии, и уже Аристотель занялся исследованием категорий. В средние века в познании ориентировались не столько на объекты, сколько на формы мышления и познания. Переход от средневековой культуры к новой знаменовался резкой оппозицией абстрактным, «пустым» формам мышления. Эти формы, естественно, не исчезли, хотя сознательно их отбрасывали; они продолжали работать стихийно и наполнялись новым содержанием, притекавшим из научного познания и общественной практики. К концу XVIII в. эмпирическое знание развилось настолько, что появилась потребность строить системы знания, которая была осознана и в философии (Кант, Фихте). Система же философского знания — это система категорий. Сказанным объясняется, почему после Аристотеля категориями занялся только Гегель, почему до него ими в Новое время не занимались.

То, что сначала надо пройти длительную стадию эмпирического развития, чтобы перейти к теории категорий, то есть то, что эмпирия предшествует теории, — это гносеологический корень данного факта и он, так сказать, внеисторичен: всегда первая стадия предшествует второй. Но ведь эмпирическая стадия была пройдена еще в Древней Греции, до Аристотеля, давшего первое учение о категориях. Зачем же понадобилось заново ее проходить? Этого нельзя объяснить гносеологическими основаниями. Их достаточно, если мы находимся внутри одной культуры, скажем античной или новой; тогда культура предпосылается и учитывается как общий исток и основание философского познания. Но в данном случае видимое

повторение одной и той же гносеологической закономерности как раз и требует обращения к культурно-историческим основаниям этого явления.

Первое из этих оснований — конфликт двух культур — средневековой и новой. Формальная, схоластическая культура мышления была враждебна новой буржуазной культуре в целом и типу ее мышления и познания в особенности. В той мере, в какой средневековая культура была враждебна античной, она или отбросила последнюю, или преобразовала ее, как это было, например, с учением Аристотеля. С таким преобразованным, схоластицированным учением Аристотеля боролись новые философы. Например, родоначальник ее Ф. Бэкон подверг резкой критике аристотелевскую концепцию категорий, хотя сам сделал немало для развития теории категорий, которые он называл трансценденциями.

Но критика Аристотеля Ф. Бэконом была не только критикой искажений, внесенных в его учение средневековьем. Ведь Ф. Бэкон определенно критикует самого Аристотеля за то, что он построил мир из категорий. Если бы дело сводилось к искажениям, то можно было бы, устранив их, взять за истину неискаженное учение Аристотеля о категориях, чего на самом деле нет. Здесь вступает в силу второе, культурно-историческое основание рассматриваемого факта — качественное различие античной и буржуазной культур, которое коренится в различии их способов производства. Капитализм глубже и основательнее переделывает мир, чем античный способ производства, что выражается в следующем важном факте: доминирующим видом преобразующей деятельности в древности было сельское хозяйство, а в Новое время — промышленность. Первому соответствует знание природы, основанное преимущественно на обычном наблюдении и обыденном (массовом) опыте. Второй — точное, экспериментирующее естествознание, или научный опыт. Вся философия Ф. Бэкона, родоначальника новой философии, является учением о научном опыте, его принципах, средствах и т. д. Вот почему эмпирическая стадия в истории познания Нового времени была качественно иной, чем в древности, вот почему потребовалось заново пройти эту стадию.

Содержание категорий Аристотеля, которое сформировалось на базе обыденного опыта, не могло быть адекватным опыту научному. Поэтому Ф. Бэкон их критикует за абстрактность, всеобщность и т. д. Знание, кроме того,

должно было стать силой, посредством которой овладевают природой и миром в целом, а с «материей вообще» им, дескать, не овладеешь. Поэтому Ф. Бэкон настаивал на значении средних аксиом, которые практически наиболее плодотворны. Однако, как мы сказали, Ф. Бэкон не отбрасывал категорий вообще и сам внес определенный вклад в их разработку. Дело в том, что если бы категории действительно были отброшены, то с ростом научного знания они все больше ему не соответствовали бы, а затем соединить их было бы просто невозможно. На деле же категории — неотъемлемые формы познавательной и практической деятельности, и отбросить или игнорировать их просто невозможно. Поэтому критика их как бесполезных форм, их игнорирование есть всего лишь погружение категорий на уровень бессознательного функционирования. Они продолжают работать, но в сплаве с конкретным материалом. В таком сплаве они перестают осознаваться, но зато, соединенные с конкретным знанием о природе, обществе и духовной жизни, они обогащаются их содержанием. В истории познания Нового времени это обогащение продолжалось около трех столетий, в течение которых господствовал метафизический метод мышления, то есть до тех пор, когда И. Кант выдвинул положение, что наука есть система, и в поисках ее каркаса отделил категории от конкретного материала и предпослал их такому материалу, как условие научного знания.

Следует отметить два момента в кантовской концепции категорий. Во-первых, его поиски носят прежде всего гносеологический, а не культурно-исторический характер. Это выражается в основной проблеме его «Критики чистого разума» — «как возможны синтетические суждения a priori», и в том, что категории он берет как готовые образования, априорные формы. Их всеобщность и необходимость свидетельствуют об интерсубъективности и объективности, однако этого их вне субъекта находящегося основания он не видит. Во-вторых, И. Кант придает большое значение принципу деятельности, связывая с ним свой «коперниковский переворот» в философии. Но деятельность у него витает между категориями и чувственными данными и не проникает ни в объект сам по себе, ни в содержание категорий. Относительно последнего можно лишь видеть, что И. Кант почувствовал будущее развитие. В его мысли о триадическом строении категорий выражается их деятельностное содержание. Последующее

развитие, прежде всего учение И. Г. Фихте, показало, что анализ триады тесно связан с исследованием деятельности. Именно сделав последнюю основным предметом рассмотрения, И. Г. Фихте описал ее синтетическим методом, который И. Кант только почувствовал в триадическом строении категорий.

Учитывая описанную выше связь категорий с деятельностью и через нее — с культурой, можно сказать, что решительный поворот И. Канта к деятельностному истолкованию процесса познания был поворотом к культурно-историческому его истолкованию. Однако в силу сказанного ранее он остался у И. Канта требованием, реализация которого началась только с И. Г. Фихте. Основные вопросы, которые И. Кант исследовал в «Критике чистого разума», — как возможны чистые математика, естествознание и метафизика (учитывая то, что на последний вопрос он отвечал отрицательно), свидетельствуют о том, что его гносеология и теория категорий ориентированы на естествознание, как и гносеологические построения материалистов и идеалистов до него. Только в виде постановок проблем (об «Истории чистого разума» и т. д.) И. Кант прорывает эти узкие границы. В его собственном учении категории обслуживают только естествознание, воплощаясь в таблице основоположений рассудка, в которых и учитывается то эмпирическое развитие познания в Новое время, которое предшествовало осознанию категорий как форм познания у И. Канта. Однако данное воплощение — лишь частично, именно в той мере, в какой оно учитывало развитие знаний о природе. Только в ходе дальнейшей истории классической немецкой философии вплоть до Л. Фейербаха в учениях о категориях было в абстрактном виде отображено их деятельностное, культурно-духовное и смысложизненное содержание.

Но для нас здесь важен сам факт, что категории, которые перестали быть предметом специального исследования с началом истории новой философии и погрузились в глубины вновь формирующейся и развивающейся культуры, с началом немецкой классической философии вновь становятся предметом внимания, но обогащенные достижениями культуры Нового времени. Из этого можно сделать вывод, что названные теории категорий — от И. Канта до Л. Фейербаха — возникли на совершенно иной культурно-исторической основе, чем учение Аристотеля о категориях.

В плане нашей темы особенно примечательно кантов-

ское учение о диалектике. У И. Канта разум становится диалектическим, когда он выходит за пределы природы, в мир вещей в себе. Последние имеют несколько смысловых значений. Во-первых, просто вещи, как они существуют сами по себе, безотносительно к нам. Это — гносеологический аспект агностицизма И. Канта. Во-вторых, вещи в себе есть бог, бессмертие души, свобода воли, то есть объекты таких форм общественного сознания или духовной культуры, как религия, психология, мораль («практический разум»), а если принять во внимание «Критику способности суждения», то и искусство, анализ которого включает (аналогично космологическим антинониям, паралогизмам, идеалу) диалектику эстетической способности суждения. В этом смысле разум становится диалектическим, когда он перешагивает границы природы и обращается к предметам культуры. Поскольку противоречивость разума, его диалектика, возникающая вследствие направленности последнего на указанные вещи в себе, носит необходимый характер, то устанавливается необходимая направленность диалектики на феномены культуры, хотя понимание этой связи у И. Канта, как известно, весьма ограничено. Как ни туманно выражена у него такая интенция, развитие последующей немецкой классической философии вскрыло ее реальный характер.

Кроме того, кантовская диалектика определенным образом ориентирована на категории. Правда, И. Кант связывает ее не с категориями (понятиями рассудка), а с понятиями разума, или идеями. В этом смысле можно было бы сказать, что, в отличие от диалектики Гегеля, диалектика И. Канта не носит категориального характера, во всяком случае в той мере, в какой И. Кант осознает связь категорий и диалектики. Все же, несмотря на его прямое заявление, такая связь фактически у него существует. Ведь идеи — не что иное, как определенные комбинации категорий, таких, как конечное и бесконечное, пространство и время, свобода и необходимость и др. Своеобразие этой связи состоит в том, что категории, применимые в качестве средств познания к явлениям, в иных комбинациях претендуют на познание вещей в себе, предметов культуры или такого мировоззренческого образования, как мир в целом. В таком аспекте можно видеть, что именно специфика категориальных связей определяет, применяются ли они к природе как к объекту познания или к культуре. Имеет место и различие по содержанию самих категорий. Так, категория свободы не применима

к явлениям и И. Кант различает в этом смысле природу — сферу необходимости — и свободу.

Еще более определенно это можно выразить следующим образом. В сфере рассудка категории исследуются И. Кантом не сами по себе, не в их внутренних связях, а преимущественно в отношении к чувственным данным, вообще к миру явлений. Напротив, разум не имеет, согласно И. Канту, такого чувственного объекта, как предмета познания. Поэтому из двух основных элементов познания — чувственности и мышления — здесь остается только мышление и его формы — категории и комбинации категорий, то есть идеи. Если при этом разум становится диалектическим, хотя и в отрицательном смысле, это значит, что диалектика И. Канта есть не что иное, как исторически ограниченная форма понимания связи категорий. Даже в сфере рассудка диалектические аспекты категорий выступают наряду там, где И. Кант обращает внимание на внутреннее строение категориального содержания познания. Так, триадическая группировка категорий в трансцендентальной аналитике выражает именно отношение категорий друг к другу, а не их отношение к явлению, и многозначительное замечание И. Канта по этому поводу свидетельствует о том предчувствии дальнейшего развития диалектического понимания категорий, которое последовало после него.

Поэтому из учения И. Канта напрашивается вывод о том, что в общетеоретической форме диалектика невозможна без исследования категорий. Из этого следует, что диалектика в систематической форме потому и исчезает в истории новой философии от Ф. Бэкона до И. Канта, что в это время прекращается специальная разработка проблемы категорий. Видно также, что существовали не только гносеологические, но и культурно-исторические основания господства метафизики и последующего развития диалектического метода.

Но если учения о категориях в античности и в Новое время качественно различны, а разработка диалектики зависит от трактовки категорий, то можно сделать вывод, что диалектика как выражение и отражение античной культуры качественно отлична в данном смысле от диалектики Нового времени. Следует остановиться на этом специально, чтобы оттенить специфику связи диалектики и культуры в Новое время. Для этого целесообразно сопоставить с античной и новой культурой общее понимание диалектики как науки о наиболее общих законах движе-

ния и развития действительности, материальной и духовной.

Первое различие в содержании античной и новой диалектики состоит в том, что в древнегреческой философии отсутствует идея развития. В ней господствует идея становления. Само понятие становления имеет двоякий смысл. Один состоит в том, что становление противопоставляется наличному бытию. В этом смысле движение, формирование объекта, будь то отдельная вещь или мир в целом в космогонических учениях древности, угасает в результате — ставшей вещи или ставшем мире. Данный смысл становления характерен для натурфилософских концепций ранней греческой классики, в которой так или иначе воспроизводятся схемы мифологического мышления и мировосприятия. В такой схеме фиксируется два противоположных и распределенных во времени состояния мира — хаос как исходное и космос как результативное состояние. Первое — неупорядоченное, а второе — упорядоченное состояние. Становление есть переход от первого ко второму, процесс, в котором из хаотического скопления какого-либо вещества образуется упорядоченный мир.

Второй смысл термина «становление» состоит просто в переходе от одного состояния к другому или от одной вещи к другой. Здесь не предполагается, что есть некое первое состояние, хаотическое, а лишь фиксируется, что любой объект из чего-то возник и затем уничтожается, превращается в другой. «Становление» означает здесь изменение или превращение вещей, иначе говоря, вообще движение вещного мира.

Этот смысл становления исторически более поздний, чем первый, он свидетельствует о том, что философская мысль движется уже на собственной основе. Данный смысл нашел зримое выражение в принципе философии Гераклита. Когда последний писал, что все течет, он выразил этим всеобщую изменчивость вещей — тот факт, что в мире все движется или изменяется. Становление здесь значит просто переход от одного к другому, причем нет ни первого, ни последнего состояния, на котором бы движение исчерпывалось.

Указанные различия нашли свое выражение в «Науке логики» Гегеля — итоге всей истории домарксистской диалектики. Что касается первого из них, то Гегель развил идею о трех формах связи, которые были реализованы в трех частях «Науки логики»: в «Учении о бытии» связь категорий есть переход от предыдущей к последующей; в

«Учении о сущности» аналогичная связь есть взаимоотношение категорий, или рефлексия; наконец, связь в «Учении о понятии» осуществляется через развитие. Переход, рефлексия, развитие — это три основные формы связи категорий и понятий, а их последовательность, по крайней мере первой и третьей из них, воспроизводит разные стадии истории диалектики. В таком плане принцип совпадения исторического и логического означает параллелизм не только двух рядов категорий — логического и развернутого во времени, но и аналогичное совпадение основных форм связей, которые предстают как структурообразующие принципы множеств категорий.

В той же работе Гегеля в обобщенном виде отражается и второе из названных различий, касающееся двойственности смысла термина «становление». С одной стороны, становление есть одна из множества категорий бытия, выражающая процесс возникновения и уничтожения, взятые в единстве, процесс, который угасает в наличном бытии — следующей категории логики. Этот процесс протекает между чистым, или неопределенным, бытием и бытием определенным, или ограниченным и имеющимся налично, то есть готовым, ставшим. В данном аспекте схема движения категорий в «Науке логики» в очищенной, абстрактной форме воспроизводит описанное выше движение от хаоса к космосу.

С другой стороны, становление есть переход или процесс перехода от чистого к наличному бытию, а данные категории — только первые пункты, между которыми совершается переход. Как форма движения последний сохраняется и дальше во всем учении о бытии в качестве принципа, посредством которого связаны все категории этого учения. Если взять наиболее общие из них, то качество переходит в количество, количественные изменения переходят в качественные различия, и этот переход совершается также между всеми категориями, сгруппированными под рубрикой «бытие».

Таким образом, если в первом смысле становление есть одна из многих категорий, то во втором — это принцип связи всех категорий. Он совпадает с переходом как одной из основных форм связи в диалектическом понимании мира и мышления. Следовательно, «Наука логики» Гегеля заключает в себе важнейшее различие античной и нововременной диалектики, различие становления (движения) и развития как принципов миропонимания. Это различие столь глубоко, что оно сохраняется до настоящего

го времени в приведенном выше определении диалектики и отражается на характере ее законов, имеющих специфическое содержание в античной и новой философии. Рассмотрим вкратце три основных закона диалектики под этим углом зрения.

Что касается перехода количества в качество и обратно, то этот закон не был известен античной философии. К. Маркс определенно связывал его открытие с именем Гегеля. В «Капитале», исследовав превращение владельца денег или товаров в капиталиста, он заключал: «Здесь, как и в естествознании, подтверждается правильность того закона, открытого Гегелем в его «Логике», что чисто количественные изменения на известной ступени переходят в качественные различия» [7, с. 318]. Ф. Энгельс, перечислив основные законы диалектики, подчеркивал: «Все эти три закона были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы *мышления...*» [12, с. 384]. Термин «развиты» можно понять и как «открыты», и как «истолкованы», но больше подходит второй смысл, ибо Ф. Энгельс сопоставляет в данном тексте трактовку этих законов в гегелевской и марксистско-ленинской философии.

В сочинениях древнегреческих философов можно видеть лишь зародыши данного закона. Мы имеем здесь в виду Аристотеля, в текстах которого встречаются идеи о соотношении качества и количества. Так, в «Физике» он развивал общую мысль о том, что «ни расти, ни убывать нельзя непрерывно, но всегда имеется и среднее состояние». Приводя в доказательство этого ряд примеров, Аристотель писал: «То же относится и к качественному изменению, каково бы оно ни было: если изменяющееся делимо до бесконечности, это не значит, что делимо и качественное изменение, но оно часто происходит сразу, как например замерзание» [19, с. 143]. Особенно интересно, что наличие прерывности изменения, или среднего состояния, Аристотель связывал с движением как переходом одной противоположности в другую. «Таким образом, — резюмировал он, — утверждать непрерывность качественного изменения, значит сильно противоречить очевидности, так как... качественное изменение идет в свою противоположность» [Там же]. В приведенных положениях есть не только схема мысли и оформляющие ее категории (качественное изменение, непрерывность, прерыв или среднее состояние), которыми выражается содержание закона перехода количественных (постепенных) измене-

ний в качественные, но, кроме того (что имеет не только исторический интерес), связь количества и качества увязана с превращением противоположностей и тем самым с основным законом диалектики. Тем не менее как ни ярки и глубоки данные идеи Аристотеля, они — не более, чем пример или «элемент» диалектики в его философском учении. И он также не является принципом его учения, как и закон совпадения противоположностей. Там, где Аристотель касался последнего (например, в полемике с Гераклитом), он сознательно его опровергал. Нечто подобное мы видим и относительно взаимосвязи качества и количества. Показательной в этом отношении является критика Аристотелем платоновской теории идеальных чисел. Число есть количество, а идеальность — его качественный характер, так что признание такого рода чисел основывается на определенном единстве качества и количества. Между тем вся критика Аристотелем этого понятия в XIV книге «Метафизики» построена на детальном противопоставлении названных категорий, из которого и выводится опровержение Платонова учения. Как бы ни было оно ошибочно, но характер полемики Аристотеля свидетельствует о том, что глубокие положения из «Физики» — лишь гениальная догадка, а фактически Аристотель в своем анализе учения Платона исходил из противоположных позиций в трактовке взаимосвязи количества и качества. Аналогично и у других античных философов можно отметить лишь догадки по данному вопросу, имеющие отношение к нему для нас, а не для самих философов древности. Здесь не место исследовать историю данного закона на материале античности, достаточно лишь подчеркнуть, что все эти и подобные положения о связи качества и количества выражают не развитие действительности, а переход вещей из одного состояния в другое, то есть становление.

Раскрытию становления подчинены и многочисленные учения древнегреческих философов о совпадении противоположностей. В отличие от количественно-качественных изменений, принцип совпадения противоположностей как характеристика становления сформулирован ими вполне сознательно. Обычно в данном плане он связывается с философским мирозерцанием Гераклита. Однако А. Ф. Лосев на основании своего анализа пришел к выводу, что «о становлении учит решительно вся досократика» [68, с. 371]. Аналогично «учение о совпадении противоположностей развивали почти все досократики, и наличие

его у Гераклита ничем не выделяет его на фоне общей досократовской философии»; «учение Гераклита это — общее досократовское эстетико-философское мировоззрение, выраженное в максимально яркой форме» [Там же, с. 375]. И если подобное учение не характерно для Гераклита, то это имеет тем большее значение в плане рассматриваемой проблемы. Ведь если мы у самого Гераклита не находим терминов «становление» и «совпадение противоположностей» [Там же, с. 353], так что это все — более поздняя интерпретация Гераклита, появившаяся в последующее время, когда у греков «развилась тончайшая диалектика становления» [Там же, с. 355], то данный факт свидетельствует об общеантичном содержании указанных терминов и их связи, о том, что для всей древнегреческой философии совпадение противоположностей есть принцип становления, а не развития.

Не менее ярко это проявляется в отношении закона отрицания отрицания. Зародыш учения о последнем появляется в неоплатонической философии. Сошлемся на мнение В. Соловьева, высказанное в статье «Прокл». Отмечая общность его учения со всем неоплатонизмом в понимании единого как первоначала и в трактовке трех начальных ступеней развертывания космического процесса (единое, ум, мировая душа), В. Соловьев в качестве третьей основной идеи античного мыслителя указывает на принадлежащую Проклу, хотя находящуюся в зародыше и у его предшественников, «идею тройственного диалектического закона мирового развития» [77, с. 383—384]. Согласно Проклу, все существующее рассматривается «в трех последовательных положениях: а) пребывания в единстве, б) выступления из него в силу своего различия и в) возвращения к нему в силу своего сходства с ним» [Там же, с. 384]. В. Соловьев сравнивает эту тройственную схему с триадой Гегеля и находит между ними большое сходство, хотя есть и разница, а именно: Прокл видел в данной схеме не сущность бытия, умопостигаемый закон, которым определяется раскрытие всякого бытия. Здесь В. Соловьев, по-видимому, лишает Проклову схему того объективизма, который свойствен ей не в меньшей мере, чем отрицанию отрицания Гегеля. Но при этом В. Соловьев делает достойное внимания замечание, которое ярко характеризует учение Прокла о троичности существующего. Касаясь положения о разделении всей совокупности умопостигаемого мира на три основные триады (мыслимое, мыслимое и мыслительное вместе, мыслитель-

ное), он пишет: «Это различие и по смыслу и по выражению близко подходит к Шеллинговой формуле: субъект, объект, субъект-объект, с тою разницей, что у Прокла, согласно общему характеру древней философии, на первом месте является объективное, а не субъективное определение, и третьим или заключительным моментом является не синтез обоих предыдущих, а лишь одностороннее объективное положение — также согласно с духом всей древней философии, для которой цель мирового процесса состояла лишь в простом возвращении к первому началу» [Там же].

Но из этого следует, что «тройственная схема» Прокла выражает не развитие мирового процесса, а становление, точнее говоря, круговорот его, который исходит из единого и к нему же возвращается. Это естественно, поскольку развитие предполагает или есть движение от низшего к высшему, а для античности характерна идея не развития, а становления, которое совершается периодически и замкнуто в некотором круге, не выходит из него. Если неоплатоникам и можно приписать идею мирового развития, то только в том смысле, что единое, из которого все истекает и к которому снова возвращается, неравноправно со «всем», бесконечно над ним возвышается, так что можно было бы даже говорить о двух ветвях развития — нисходящей и восходящей. Но это была бы интерпретация, а не сознательно выраженное неоплатониками воззрение. Как бы далеко ни отстоял неоплатонизм от ранней греческой философской классики, его учение о мировом процессе принципиально не отличается от того, чему учил Гераклит: «Вселенная конечна и мир один. Он рождается из огня и вновь обращается в огонь; [и эта смена совершается] периодически в течение всей вечности» [68, с. 370]. Круговорот как форма, в которой совершается изменение и движение — и в начале, и в конце античности.

Итак, все три основных закона диалектики в древнегреческой философии выражают не развитие, а становление (движение) всего существующего, совершающееся в виде круговорота. Чем это объяснить? По-видимому, отсутствие идеи развития в античности и связанная с таким обстоятельством специфика интерпретации диалектики объясняются общим основанием всей античной культуры, а именно тем, что она базировалась на рабовладельческом способе производства. Последний же не давал реальной и, вследствие этого, духовной перспективы для выхода из того круга, в котором вращалось античное общество. Следующая мысль Ф. Энгельса может объяснить данное об-

стоятельство: «*Рабство* — там, где оно является господствующей формой производства, — превращает труд в рабскую деятельность, т. е. в занятие, бесчестящее свободных людей. Тем самым закрывается выход из подобного способа производства, между тем как, с другой стороны, для более развитого производства рабство является помехой, устранение которой становится настоятельной необходимостью. Всякое основанное на рабстве производство и всякое основывающееся на нем общество гибнут от этого противоречия» [13, с. 643]. Разрешение данного противоречия ведет не к возникновению качественно нового способа производства, а к повторению противоречия в расширяющихся масштабах. «Разрешение его, — продолжает Ф. Энгельс, — совершается в большинстве случаев путем насильственного порабощения гибнущего общества другим, более сильным (Греция была покорена Македонией, а позже Римом). До тех пор пока эти последние, в свою очередь, имеют своей основой рабский труд, происходит лишь перемещение центра, и весь процесс повторяется на более высокой ступени, пока наконец (Рим) не происходит завоевание таким народом, который вместо рабства вводит новый способ производства» [Там же].

Анализ источников древнегреческой и древнеримской философии показывает, что все античное мировоззрение в вопросе о движении тяготеет к представлению о круге как доминирующей форме, в которой совершается становление вещей и мира в целом. Круговорот — это всеобщая схема мышления и видения мира во всей античности. Она неоднократно подвергалась анализу в философской литературе, особенно в связи с проблемой времени, кругового — в античных представлениях, линейного — в Новое время и т. п. Объективным основанием этого являются два фактора. Во-первых, то, что античное общество основывалось на сельскохозяйственном производстве, вследствие чего видение мира воспроизводило циклические ритмы природы, особенно годовые. Отсюда путем аналогии возникло представление о возвращении всех вещей, мировом годе и мировом пожаре и т. д. (например, в учениях Гераклита, стоиков и других мыслителей). Во-вторых, круг и круговорот как доминирующая форма мировосприятия детерминировались тем характером античного способа производства, о котором писал Ф. Энгельс в приведенной работе. Закрытость такого способа производства, невозможность преодолеть его имманентно, без внешнего

насилие истинного империализма порождали представления о повторимости всего, о том, что все движется в одном и том же круге.

Для указанных фактора, которые лежат в фундаменте всей античной культуры, определяли ее общий характер и исключили возможность появления идеи развития. Именно они наложили печать на диалектику древних как учение о круговороте и становлении, движении по кругу, на истолкование основных законов диалектики, поскольку последние так или иначе становились предметом анализа.

Культура Нового времени в данном отношении качественно отличается от античной. Причина этого кроется в ином способе производства. В историко-экономических исследованиях К. Маркс неоднократно отмечал это. Так, в работе «Формы, предшествующие капиталистическому производству» после анализа азиатской, античной, германской форм собственности он писал, что во всех этих формах «земельная собственность и земледелие образуют базис экономического строя, в силу чего экономической целью является производство потребительных стоимостей, *воспроизводство индивида* в тех определенных отношениях его к общине, в которых он образует ее базис» [4, с. 472—473].

В отличие от этого буржуазная общественно-экономическая формация и создаваемое ею богатство являются ничем иным, как «абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [Там же, с. 476]. Этот динамический, исторически подвижный характер материального производства (а вместе с тем и всей буржуазной материальной культуры) отражался, многократно преломляясь, в совокупном содержании буржуазной духовной культуры. Он был той основой, на которой в конечном счете появилась возможность создать диалектику в классической немецкой философии и сквозь ее призму понять, правда, в исторически ограниченной форме, диалектику.

всей предшествующей истории культуры. Центральной при этом была идея развития, которая со временем стала некоторой общей схемой осмысления культуры.

Данная идея в сочинениях Гегеля, в системе его диалектических воззрений получила только наиболее отчетливое выражение. Но ее мы встречаем и у предшествующих (особенно французских) мыслителей, таких, как Тюрго, Кондорсе, Сен-Симон и др. Вообще если бросить общий взгляд на историю Новой философии, то можно заметить главную тенденцию, в соответствии с которой господствовавший метафизический метод лишь постепенно уступает место диалектике. Последняя же существует вначале лишь в виде элементов или зачатков, становясь осознанным целостным воззрением в той культурной среде, эпицентр которой составляет французская буржуазная революция конца XVIII в. Предыдущие буржуазные революции — в Голландии, Англии — не привели к подобному результату помимо прочих причин еще и потому, что они не оказали столь глубокого преобразующего влияния на весь европейский уклад жизни, на культуру и стиль (способ) мышления. Определенную роль в этом отношении сыграло своеобразное разделение видов деятельности между различными европейскими странами. То, что во Франции делалось практически, в Германии переживалось духовно-практически и осмысливалось философски. Огромная практическая деятельность здесь переплавлялась в содержание и форму философских категорий и принципов (или законов их соединения и развития), то есть в собственно диалектическое миропонимание.

Важнейшим опосредующим звеном указанного перехода от метафизического к диалектическому мышлению была постепенно совершавшаяся на протяжении истории новой философии переориентация последней с природы на историю и соответственно с наук о природе на науки о культуре. Главным объектом философской мысли XVII—XVIII вв. была природа. Вследствие этого исследования об обществе («о государстве», «о человеке», «об уме» и т. п.) исходили из так называемой природы человека, то есть совокупности его прирожденных способностей и свойств, которые определяли его общественные и личные, гражданские, правовые и другие отношения, вплоть до его познавательных, эстетических и иных отношений к действительности. Не входя в подробное рассмотрение причин этого [См.: 23], отметим главную причину данного обстоятельства, а именно научное естествознание стано-

вится исторической силой только с развитием капитализма, поскольку последний ставит на первое место промышленность. Последняя коренным образом изменяет природу и потому требует глубокого знания сущности и законов объективного мира, теоретического освоения природы; в промышленности, в отличие от сельского хозяйства, определявшего способы производства предшествующих общественно-экономических формаций, уменьшается значение стихийного фактора развития и возрастает роль познания в преобразовании природы.

Напротив, в сфере социально-исторических отношений роль стихийного фактора, по крайней мере до известного времени, намного больше. В отличие от материального производства, которое постепенно становится на научную основу, стихийное продолжает существовать в социально-исторических отношениях. Общество, как и раньше, продолжает существовать в качестве природного процесса, без плана, без сознательного его регулирования. В этом сказывается вторичный характер общественных отношений по сравнению с материальным производством. С приближением той или иной буржуазной революции (английской, голландской и т. д.) роль сознательного фактора возрастает, увеличиваются масштабы и интенсивность исследований в области истории, науки о культуре выходят на первый план в философском осмыслении действительности.

В рассматриваемый период именно французская буржуазная революция благодаря своей масштабности и глубине воздействия на материальную и духовную жизнь привела к переориентации философии с природы на культуру. Если сравнить английскую и французскую философию XVII—XVIII вв. с немецкой классической философией, то этот процесс особенно заметен. Главное содержание последней составляет не природа в ее оторванности от человека (какой она неизбежно выступает как объект естествознания и технологии), не природа самого человека, а «дух» во всем богатстве его деятельности, то есть система духовной культуры человечества. Обобщающей работой в классической немецкой философии является не «Философия природы» Гегеля, которая занимает весьма скромное место в его системе, а сама эта система. Уже в первом основополагающем сочинении Гегеля — «Феноменологии духа» — она предстает как целое, состоящее из ряда «наук о духе», то есть философских наук о духовной культуре.

Но указанная тенденция прослеживается и внутри классической немецкой философии. Если Кант уделяет еще значительное внимание философскому осмыслению естествознания, поскольку центральный вопрос «Критики чистого разума» — это вопрос о том, как возможно «чистое», теоретическое естествознание, то из учения Фихте, деятельность которого приходится в основном на время французской буржуазной революции и наполеоновских войн, природа совсем выпадает; в учении Шеллинга она вновь становится объектом анализа, но преимущественно в ранний, так называемый натурфилософский период его творчества; в философии Гегеля учение о природе предстает лишь в качестве одного из звеньев его широко разветвленной системы.

Своеобразное возрождение переживает природа в антропологическом материализме Л. Фейербаха. Этот материализм, хотя и был ориентирован на человека, давал весьма слабое и абстрактное описание социальных, исторических, вообще культурологических его аспектов и оказался недостаточным для философского осмысления как существующего положения вещей, так и перспектив развития человечества. Адекватным для данных целей оказался не натуралистический материализм, а диалектико-исторический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса. Их материализм произвел революционный переворот во всей предшествующей философии. В системе диалектического материализма «Диалектика природы» выступила не исходным пунктом осмысления действительности, а конечным результатом.

Таким образом, в истории новой философии четко прослеживаются две важные тенденции, одна из которых состоит в переходе от метафизического способа мышления к диалектическому, а вторая — в переориентации философской рефлексии с природы на историю, с наук о природе на науки о культуре. Эти две тенденции взаимосвязаны. До тех пор, пока философия (будь то материализм или идеализм) ориентируется преимущественно на изучение природы, она в целом носит метафизический характер и вырабатывает только отдельные элементы диалектического понимания действительности. Когда же она переходит к анализу деятельности и истории духовной культуры (культура материальная в силу идеалистического понимания истории в домарксистской философии не становится в ней самостоятельным предметом рассмотрения), возникают системы диалектики.

Это различие двух стадий в развитии философии Нового времени своеобразно преломляется в классической немецкой философии. Отметим в данной связи два факта. «Трансцендентальная диалектика» И. Канта составляет третий и самый обширный раздел «Критики чистого разума». Второй раздел его труда — «Трансцендентальная аналитика» — содержит анализ и решение проблемы: как возможно чистое естествознание. Следовательно, диалектика осознается и разрабатывается Кантом не в связи с естествознанием, а вне его, в осмыслении вопросов о свободе воли, бессмертии души, боге, телеологическом устройстве мира и т. п. Указанные вопросы относятся к таким формам духовной культуры, как мораль, религия и некоторые другие. Как бы ни была ограничена диалектика Канта и как бы узко ни представляла в его системе человеческая культура, важен сам факт: первая в истории новой философии форма, в которой сознательно и систематически исследуется диалектика, возникает на основе культурологической проблематики.

Аналогичный пример дает нам философия Гегеля, хотя его диалектика несравненно глубже и содержательнее кантовской. Несмотря на отдельные диалектические догадки в истолковании природы, в целом гегелевская концепция природы метафизична; еще в «Феноменологии духа» он сформулировал положение, которое сохранилось и в «Философии природы»: «У органической природы нет истории» [34, с. 159]. Разработка диалектики осуществляется Гегелем на материале истории духовной культуры — философии, искусства, нравственности и т. д., и, несмотря на всю силу созданного им метода, Гегель не смог преодолеть тенденцию метафизического в целом истолкования природы, которая (тенденция) тянется еще с XVII—XVIII вв. Более того, данная тенденция сохраняется и в философии Фейербаха. Становясь во второй период своего творчества на позиции антропологического материализма, этот немецкий мыслитель одновременно теряет существенные черты диалектического метода мышления.

Все сказанное (о взаимосвязи двух описанных тенденций, разном отношении диалектики к пониманию природы и культуры) дает основание ставить вопрос о «диалектике и культуре» в истории новой философии. Анализ этого вопроса показывает, что диалектика в сознательной и систематической форме возникает именно на основе изучения культуры, а не природы. Суть состоит, однако, не в том, что природа, как ошибочно полагал Ге-

гсль, принципиально антидиалектична, а в том, что, как показывает история науки и философии, учение о «диалектике природы» появляется позже, чем диалектическое понимание культуры.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин указал на важную закономерность в истории диалектики Нового времени: «Идея универсального движения и изменения (1813, Логика) угадана до ее применения к жизни и к обществу. К обществу провозглашена раньше (1847), чем доказана в применении к человеку (1859)» [17, с. 127]. В. И. Ленин имеет в виду три сочинения: «Науку логики» Гегеля (первые две книги которой опубликованы в 1812 и 1813 гг.), «Манифест Коммунистической партии» (написан в 1847 г. и опубликован в 1848 г.) и «Происхождение видов путем естественного отбора, или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь» Ч. Дарвина, изданное в 1859 г. В последнем сочинении человек исследуется как природное существо; применение диалектики к нему означает, что Дарвин рассматривал виды вообще и вид *homo sapiens* с исторической точки зрения (то есть как явления, развивающиеся во времени) и пытался выявить закономерности их развития. Человек как общественное существо был понят диалектико-материалистически уже до этого в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, посвященных разработке основ диалектического и исторического материализма («Немецкая идеология» и др.).

Далее, говоря о названной последовательности применения диалектики, В. И. Ленин имел в виду диалектику в ее материалистической форме; вообще диалектику к пониманию природы и общества применил еще Гегель, но она носила идеалистический характер и, что касается природы, не имела под собой достаточной естественнонаучной базы. Вследствие этого Гегель не смог дать ее последовательного диалектического истолкования. В «Науке логики» Гегеля дана диалектика мышления, в формах и закономерностях которого и угадана диалектика вещей. В данной работе диалектика Гегеля представлена в наиболее зрелом виде, насколько это было возможно на общей основе идеализма.

Таким образом, согласно мысли В. И. Ленина, последовательность тех предметов, на материале которых разрабатывается диалектика, такова: мышление — история общества и культуры в целом — природа. С другой стороны, если исходить из факта зарождения диалектики и степени зрелости ее первоначальных форм, то мы будем

иметь обратную последовательность: природа — культура — мышление. Элементы диалектики возникают еще в философии XVII—XVIII вв.; она была ориентирована на природу и человека как природное существо. В сознательной форме и систематически она развивается на материале истории духовной культуры, а в наиболее зрелом виде домарксистская диалектика развита Гегелем как диалектика мышления. Диалектика как общая теория развития, согласно справедливой мысли В. И. Шинкарука, создана только К. Марксом и Ф. Энгельсом и дальше развита В. И. Лениным [96, с. 290—293].

С культурно-исторической точки зрения гегелевская диалектическая концепция мышления становится особенно значительной, если сравнить эту вершину диалектического понимания мышления в истории домарксистской философии с аналогичными концепциями родоначальников последней, прежде всего Р. Декарта.

Для Гегеля мышление — это деятельность всеобщего, а формами всеобщего являются категории и понятия. Сами эти формы берутся в их внутренней связи и взаимозависимости, так что образуется обширная система категорий и понятий, представленная в «Науке логики». Нет ни одной категории, которая так или иначе не входила бы в эту систему мышления, вследствие чего последнее обладает полной категориальной определенностью, достигнутой к определенному моменту развития человеческой мысли.

Совершенно иначе выглядит мышление у Р. Декарта: оно берется в предельной отвлеченности от всяких определений, и мы напрасно стали бы искать его категориальную структуру, тем более, что и сам Р. Декарт не ставил вопроса об этом. И если, как мы увидим дальше, Р. Декарт признает присущей мышлению множественность определений — общих понятий или универсалий, то его внимание направлено, однако, не на это содержание мышления, не на внутреннее его строение как расчлененного целого, а на объективный мир, свойства и структуру которого Р. Декарт стремится уяснить. Дело здесь не в том, что Р. Декарт — дуалист, отрывающий мышление от бытия. У материалиста Дж. Локка мы видим аналогичное: он исходит из сознания как чистой доски, которая лишь постепенно наполняется внешним содержанием. Дж. Локк считает, что «все идеи происходят от ощущения или рефлексии» [18, с. 418]. Это два источника человеческого знания. Второй из них Дж. Локк называет рефлексией, потому что он «доставляет только такие идеи, которые приобретаются

умом при помощи рефлексии о своей собственной деятельности внутри себя» [Там же, с. 419]. Рефлексия есть «внутреннее восприятие деятельности нашего ума» [Там же, с. 418]. Рефлексия, по Дж. Локку, — один из видов опыта, и она дает определенный материал для рассуждения и знания, вычленяет некоторые свойства умственной деятельности. Перечисляя их, мыслитель приводит следующие из них: «Таковы восприятие, мышление, сомнение, вера, рассуждение, познание, желание и вся многообразная деятельность нашего ума» [Там же]. Ни одна из этих определенностей ума не воспроизводит свойства внешнего мира, его качественные, количественные и иные определенности. Между тем (если категории — формы мышления) качество, количество и т. д. — не только свойства объективно сущих вещей, но и «свойства нашего ума». Однако названные и иные свойства и отношения внешнего мира Дж. Локк анализирует в другой связи и в другом — онтологическом — аспекте, например, в своей теории первичных и вторичных качеств, которая не имеет прямого отношения к категориям как формам мышления. Таким образом, рефлексия как восприятие или самосознание мышления с содержательной точки зрения пуста, абстрактна. Объективное содержание дается лишь через ощущение и не отливается в формы мышления.

Поэтому в качестве факта истории новой философии можно констатировать следующее: в начале ее представления о сознании и мышлении абстрактны, бедны содержанием. Напротив, в период ее завершения вырабатывается в высшей степени конкретное, богатое содержанием учение о мышлении, представленное системой логических форм, категорий и понятий. Сама история новой философии предстает как процесс восхождения от абстрактного к конкретному в указанном смысле слова, в связи с чем возникают два основных вопроса: 1) каковы причины указанного факта? 2) каковы стадии и закономерности названного процесса?

По своему непосредственному содержанию основные сочинения Декарта, Бэкона, Локка и других философов Нового времени являются чисто гносеологическими. В них исследуются природа познания и истина как его результат, а также пути и критерии достижения истины. Однако так представляется дело лишь самим этим философам. На деле же исследования о познании совершаются не как самостоятельный, автономный процесс, а в качестве явления более глубоких социально-исторических и культурно-исторических процессов. Декартовское сомнение есть не только

деятельность познания, но и гносеологическая форма, в которой проявляется отрицательное отношение повой, буржуазной культуры к культуре феодальной. Бэконовская критика идолов — не только средство очищения интеллекта для получения истинного знания, но и критика феодальной культуры, которая имела многообразные проявления, в том числе в общественных отношениях («призраки рынка»), истории философии («призраки театра»), языке и т. д. В качестве третьего примера укажем на Локка: одной из крайних форм его борьбы против врожденных идей было отрицание врожденности идеи бога и, стало быть, критика религии как доминирующей формы духовной культуры средних веков.

Столь тесная связь гносеологических исследований с явлениями культуры естественна, если учесть, что само познание есть феномен культуры. Содержание и формы того или иного ее типа выражаются столь же определенно в характере производства и общественных отношениях, как и в совокупности форм общественного сознания и общественной деятельности, которая образует духовную культуру того или иного периода развития, то есть в философии, религии, морали, искусстве, науке или познании и т. д.

В рассмотренном аспекте связь познания с культурой предстает в отрицательной форме: философия Нового времени в характере, тенденциях исследования познавательной деятельности направлена против феодальной культуры. Именно отрицательное отношение к последней требует очищения ума, сознания, мышления и т. д. от познавательных, моральных, религиозных и иных догм средневековья и приводит в качестве результата к очищенному от всякого чувственного и рационального содержания мышлению Р. Декарта, к бессодержательной рефлексии Дж. Локка и т. д. Ф. Бэкон критикует сложившиеся на протяжении тысячелетий категории как «отвлеченные и бесполезные» общности и прямо пишет, что «субстанция, качество, действие, страдание, даже бытие не являются хорошими понятиями... Все они вымышлены и плохо определены» [25, с. 15]. П. Гассенди выступает против десяти аристотелевских категорий, причем критика направлена не только против самого их количества, но и познавательного статуса. Выше мы уже подробно писали об этом отношении к категориям, здесь же в соответствии с темой анализа отметим, что критика категорий, которые были всеобщими формами предшествующей «культуры ума», основными средствами рефлексии, есть другая сто-

ропа того «опустошения» (очищения) сознания и мышления, о котором идет сейчас речь, ибо с философской точки зрения содержание мышления составляют категории как отражение атрибутов объективного мира.

Однако отрицание предшествующей культуры в гносеологии Бэкона, Декарта и других было не самоцелью, а средством установления (часто бессознательного) положительного отношения новой философии к новой, буржуазной культуре, прежде всего к ее фундаменту — новому типу производства. Капиталистическое производство требовало более обширных и глубоких знаний, чем производство предшествующих эпох, и поиски философами Нового времени путей расширения и углубления познания были лишь отражением такой общественной потребности. Последнее привело к важному изменению в структуре познания: если в средние века оно вращалось в почти неизменном материале и вследствие этого было больше занято не столько содержанием, сколько формой познания, его структурой, взаимосвязями наличных, уже сложившихся в мышлении понятий и категорий, то теперь возникло противоположное движение: на первое место выступило содержание, объект познания, а категории и их связи отодвинулись на второй план. На протяжении длительного времени философы Нового времени не занимались исследованием категорий как форм мышления. Правда, на первый взгляд это кажется не так; ведь об универсалиях или общих понятиях пишет Декарт; Бэкон стремится составить по возможности полный перечень форм, Спиноза выдвигает идею о бесконечном количестве атрибутов, то есть категориальных определенностей, и т. д. Однако анализ категорий здесь чисто онтологический: они рассматриваются как определенности вещей, а не формы мышления и сознания, если же фиксируются в качестве последних (как у Р. Декарта), то не становятся предметом специального исследования. Только после того как история науки и философии Нового времени проработала по-своему категориальное содержание внешнего мира, после того как наука и философия вобрали это содержание в сознание и отлили его в определенные формы, появилась возможность изучать данное содержание не только в объективной форме, но и в виде форм самодетельного, самостоятельно (имманентно) развивающегося мышления. До этого основным для анализа было отношение мышления к вне его находящейся действительности.

В этом отношении обратим внимание на одну особенность учения Гегеля о мышлении, гносеологическим корнем которой является определенный уровень развития знания. Мышление, с точки зрения Гегеля, не есть нечто внешнее миру, оно, напротив, образует его внутреннейшее ядро, его всеобщую основу. Как ни обширен мир, весь он есть проявление абсолютной идеи или объективно сущего мышления, и находит свое изображение в гегелевской системе, самой грандиозной во всей домарксистской философии. В этом выражается тот факт, что ко времени Гегеля человеческое мышление уже настолько глубоко проникло в объективную действительность, настолько широко, масштабно вобрало в себя объективное содержание мира, что последнее предстало не в качестве задачи, а в качестве внутреннего содержания мысли, так что постижение строения мира совпало с постижением строения самого мышления. Гегель абсолютизировал данный факт, что и дало вариант объективного идеализма.

Но помимо названной причины, обратившей исследование от чисто внешних вещей к внутреннему содержанию мышления, следует назвать еще две.

Прежде всего это гносеологическая причина: неспособность исходя из принципов метафизического материализма объяснить, каким образом на основе опыта возникают категории как всеобщие и необходимые формы мышления. В силу этой невозможности философы постепенно стали переходить на точку зрения, согласно которой источник всеобщности и необходимости не во внешнем мире, а в самом мышлении. По работам Декарта и Бэкона, Гоббса и Локка, Лейбница и других можно проследить ряд вариантов решения этого вопроса, которые выразились в признании универсалий внутренним содержанием ума у Декарта, в локковском различении ощущения и рефлексии, в лейбницевских «прожилках» в мраморе и т. д. В априоризме Канта это нашло свое крайнее выражение.

Данная гносеологическая тенденция определялась не только внутрипознавательными причинами, но и существенным социально-историческим фактором — возрастанием роли сознания и мышления в общественном развитии с приближением французской буржуазной революции 1789—1793 гг., имевшей общеевропейское значение. Уже на заре истории новой философии в сочинениях Декарта, Бэкона, Гоббса знание было объявлено силой, прежде всего по отношению к природе. Теперь оно становилось

сплой и в переустройстве общественных отношений. В связи с выдвижением и обоснованием общественных идеалов буржуазии, а затем и их воплощением в жизнь исходным пунктом изменения последней становилось мышление о мире. Возникла задача сделать этот исходный пункт предметом самостоятельного исследования, изучить возможности и строение данного средства преобразования действительности. Вследствие этого произошло как бы совпадение деятельностного истолкования мышления и постижения его структуры. Так, фихтеанское «Наукоучение» есть не только теория познания или сознания, но и теория деятельности. Названный социально-исторический фактор определил тот «коперниковский переворот» в объяснении познания, который был провозглашен Кантом, но который выражает общую тенденцию философствования всех немецких идеалистов, включая Гегеля. По поводу французской буржуазной революции конца XVIII в. Гегель писал: «С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову, то есть опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им. Анаксагор впервые сказал, что нус (ум) управляет миром, но лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять духовной действительностью» [35, с. 413—414].

Следует подчеркнуть, что описанное Гегелем обстоятельство — примеривание действительности к разуму — происходило не только в сознании философов. Мир стал на голову в массовом сознании, в сознании самого мира культуры на определенной стадии его развития. Это отношение было всеобщей формой видения мира, его мировоззрением. Кроме того, такое мировидение зародилось еще до самой революции, в качестве тенденции оно возникло в эпоху подготовки ее, и с приближением к революции лишь ширилось и углублялось. В 70— начале 80-х годов XVIII в., когда Кант создавал свои основные произведения, оно уже было общим умонастроением во Франции, а в значительной мере и в Европе в целом.

Легко видеть, что кантовский «коперниковский переворот», согласно которому не разум соответствует вещам, а вещи — разуму, структурно совпадает с названным умонастроением. Поэтому данный «переворот» был обусловлен не только гносеологическими причинами (неспособностью вывести категории из опыта), но и социально-исторической тенденцией развития Европы в конце XVIII в. Весь мир стоит у Канта на голове, то есть осно-

вывается на разуме потому, что и действительный мир в массовом сознании людей стал на ту же основу.

В учении Гегеля, которое создавалось после революции, мышление в его внутренних связях и расчленениях предстало как объективно действующая, культурно-историческая сила, перед которой ничто не может устоять, которая всеобща по своему характеру. В систематически разработанном виде эта деятельность мышления и была осознана как его диалектика, которая столь же тотальна, как и само идеалистически объективированное мышление.

Согласно справедливой мысли Г. Штилера, «центральное понятие классической немецкой философии есть понятие тотальности. В нем резюмируется критика, которой занимается диалектическое мышление против метафизического» [100, с. 7]. Если метафизическое мышление исходит из частей и из них конструирует целое, то для диалектики исходной и основной является целостность (системность), которая и выражает понятие тотальности. Штилер указывает на фундаментальные социально-исторические явления как на основу данного перехода от метафизики к диалектике: промышленная революция — в Англии, политическая революция — во Франции, воздействие на Германию и другие страны Европы завоеваний Наполеона [Там же, с. 22—23].

Понятие тотальности отображало консолидацию, объединение буржуазного общества в экономическом, политическом, духовном отношениях и наиболее адекватно отражало новый этап развития всей буржуазной культуры по сравнению с XVII—XVIII вв. Наибольшего обобщения понятие тотальности достигло в такой форме духовной культуры, как философия. Штилер с этой точки зрения всю классическую немецкую философию рассматривает в соответствии с названием первой главы своей книги как «идеалистическое обоснование диалектики тотальности». Тотальность есть диалектическое соотношение системы и ее моментов; их противоречие конституирует тотальность; «тем самым противоречие оказывается у Гегеля вообще структурной формой тотальности» [Там же, с. 27]. В качестве обобщенных моментов системы в философии Гегеля являются категории, а ее характерной чертой — то, что впервые осознается, — «всеобщее как категория системы» [Там же, с. 58]. Это всеобщее связывает иные категории по законам диалектики, и прежде всего по закону диалектического противоречия. Последний же является движущей силой развития как в объективном

мире, так и в сфере мышления, формообразованиями которого как целого являются категории.

Таким образом, получается, что в понятии тотальности (системы) соединяются две важнейшие черты: целостность (единство) и развитие. О последнем как отличительной особенности диалектики Нового времени в ее отличии от античной уже шла речь. В классической немецкой философии мы наглядно видим первый вариант решения той задачи, которую В. И. Ленин сформулировал в следующих словах: «Кроме того, всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом *единства мира*, природы, движения, материи etc» [17, с. 229]. Хотя немецкие мыслители, главным образом Гегель, не создали общей теории развития, названные принципы были объединены ими постольку, поскольку они полагали мышление в основу всей действительности, то есть истолковывали последнюю идеалистически. Поэтому в собственном смысле принцип развития и принцип движения ими соединены, связаны в сфере мышления и, шире, в сфере духовной культуры в целом. Поскольку же всеобщими формами мышления являются философские категории, это дало в итоге систему категорий, которые находятся в органическом единстве и развиваются друг из друга по законам диалектики. Не всеобщая теория развития, а категориальная система мышления образует внутреннее ядро диалектики Гегеля. Вследствие указанного и сама диалектика выступает не в виде гениальных догадок, а в виде сознательно создаваемой системы мышления. Это — форма диалектики, в корне отличная от диалектики античного мира, ибо последняя, как уже говорилось, не знает идеи развития; поэтому если в ней и встречаются более или менее развитые системы категорий, они носят качественно иной характер.

В другом месте [58, с. 169—188], основываясь на анализе А. Ф. Лосевым платоновской философии, мы нашли возможным обобщить этот анализ, выразив это таким образом, что античные системы категорий имеют централизованный характер, то есть что в них категории не развиваются друг из друга, а каждая непосредственно соотносится с некоторой общей основой. Роль такой основы у Платона играет «одно», у Аристотеля — «сущее» и т. д. При этом способ соотношения необязательно одинаков. Так, Платон логически выводит каждую категорию из «одного», Аристотель приписывает их как сказывания

одному и тому же существу. Существенно при этом, что подобная основа или опора категорий сама остается косной, не изменяется, не развивается в связи с ними, в отличие, скажем, от логической идеи Гегеля, которая, будучи основанием системы категорий, в них и через них претерпевает многообразные превращения в логическом процессе. Все предшествующее изложение показывает, что данное различие форм диалектики категорий является обобщенным выражением разных типов культуры — античной и нововременной. Анализ свидетельствует, что диалектически развивающаяся система категорий мышления есть слепок с буржуазной культуры Нового времени. В философии Гегеля данный тип системы достиг наиболее глубокого и обширного развития.

Однако такой тип отличается не только от античной диалектики, но и от последующего этапа ее развития, представленного в марксистской философии. Особенно зримо историческая граница диалектики Гегеля с точки зрения будущего предстанет перед нами, если обратиться к понятию науки как круговорота, развитому в «Науке логики». «Главное для науки, — пишет Гегель, — не столько то, что началом служит нечто исключительно непосредственное, а то, что вся наука в целом есть в самом себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее — также и первым» [32, с. 128]. Излагая содержание понятия круговорота, Гегель выделяет в нем два момента. Первый — это «поступательное движение» или «движение вперед»; он называет его также «линией продвижения науки» [Там же].

Взятое в чистом виде такое движение состоит в том, что «выводится нечто иное или совершается переход в нечто истинно иное» [Там же]. Понятие перехода как одной из основных форм связи в диалектике и выражает данную поступательность движения. Суть его в том, что иное есть просто отличное от того, из чего оно выводится, так что между исходным началом и производным нет общей основы, на которой и в которой совершается движение. Такого рода движение Кант называл сменой (в отличие от изменения). «Изменение, — писал он, — есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть сохраняющееся, и сменяются только его состояния» [55, с. 257]. И. Кант высказывает положение, «кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается

не изменению, а только смене, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» [Там же]. У Гегеля смена обозначена термином «переход в иное», и такой переход есть первый момент понятия круговорота.

Второй момент того же понятия — возвратное движение, в котором начало является результатом, ибо «начало философии есть наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определением» [32, с. 128]. Вследствие этого «линия продвижения науки тем самым превращается в круг» [Там же].

Поступательное движение вперед и движение возвратное, взятые в единстве, образуют гегелевское понятие круговорота. Но те же два момента содержатся и в марксистском понятии развития. Во-первых, оно есть поступательное движение, в котором возникает новое или «иное» относительно предшествующих этапов. Однако, во-вторых, все движение не распадается на состояния, просто иные по сравнению друг с другом. Развитие есть раскрытие некоторой исходной и общей для всего процесса основы и потому есть «возврат якобы к старому».

Чем же отличаются гегелевское понятие круговорота и марксистское понятие развития? Их различие не в том, что в одном наличен один из описанных моментов, а в другом — другой. Оба момента есть и в круговороте, и в развитии. Различие же их состоит в том, что в двух названных понятиях преобладающим, доминирующим является один из указанных моментов. В понятии круговорота преобладающим является возвратное движение, движение вперед — подчиненной стороной дела. С этим связана известная замкнутость гегелевской системы философии, ее, как он полагал, абсолютный характер.

Напротив, в марксистском понятии развития основным является поступательное движение, а возврат к старому — подчиненный момент. Это самое основное, принципиальное различие двух исторических форм диалектики — гегелевской и марксистской, и оно прослеживается в самых отдаленных разветвлениях двух данных учений. Такое различие вытекает из их мировоззренческих и культурно-исторических оснований, и резюмируется в одном: гегелевская диалектика ориентирована в прошлое, марксистско-ленинская — в будущее.

О том, что диалектика Гегеля опрокинута в прошлое, можно лишь напомнить, поскольку это — хорошо извест-

ный факт. Обычно он связывается с гегелевским пониманием исторического развития человечества. Однако он относится и к его же пониманию природы. Последняя в концепции Гегеля тоже имела развитие, но в прошлом; развитие продолжалось до тех пор, пока не возник «дух», то есть человеческая реальность. В этом взгляде содержалось, по справедливой мысли В. И. Шинкарука, рациональное зерно. «Мысль Гегеля о том, что природа как пройденный этап в становлении абсолютной идеи не развивается во времени, правильна постольку, поскольку по отношению к развитию духа (общество, история) все природное (механическое, физическое, организменное) выступает как низшая, превзойденная форма... Таким образом, натурфилософия Гегеля имеет культурно-исторические аспекты, которые очень важны для понимания диалектики всеобщего и особенного в содержании идеи развития» [78, с. 102—103].

В исследовании социально-исторических явлений идея развития проведена более глубоко и последовательно, но лишь до известных границ. Реальная история и реальное общество по сути заканчивают свое развитие после французской буржуазной революции конца XVIII в.

Столь же очевидно это и на гегелевском анализе форм духовной культуры. В философии права, религии, истории «философии, эстетике и т. д., «в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития» [14, с. 278]. Но все развитие духовной культуры, как и культуры материальной, находится якобы в прошлом. В философской системе Гегеля постулируется завершение ее развития.

Таким образом, основная мировоззренческая установка Гегеля в аспекте развития состоит в том, что и природа, и культура (в ее материальных и духовных проявлениях) развивались в прошлом, но теперь этому развитию пришел конец; основное содержание природы и культуры развилось реально и осознано в философском знании. Эта мировоззренческая установка, которая признает развитие мира лишь до известных пределов, и была выражена в теоретической системе диалектики — «Науке логики» — в виде идеи круговорота; в соответствии с ней поступательное движение есть подчиненный момент кругового или возвратного движения. Обращенность гегелевской диалектики в прошлое в истолковании природы, социальной истории и духовной культуры в логическом про-

цессе выражена доминированием возвратного движения, а не его устремлением вперед.

В марксистско-ленинской диалектике мировоззренческая установка на развитие существенно иная: она ориентирована не на прошлое, а на будущее. Причем в последнем не полагается каких-либо пределов развитию; оно рассматривается как не имеющее наперед установленных масштабов и границ. Развитие представляется бесконечным процессом движения, порождающим новое (особенно это касается культурно-исторического и духовного совершенствования общества и человечества в целом). В данной форме диалектики возврат к старому становится подчиненной стороной поступательного движения и означает лишь то, что последнее не отбрасывает достижений предыдущих эпох, а вбирает их положительное содержание в соответствии со своими потребностями и интересами.

Такой способ видения мира достигается только в марксистско-ленинской диалектике и отличается от всех предшествующих типов мировоззрения. В многочисленных работах по истории философии и культуры в целом показано, что представления философов, поэтов, историков античности основывались на понятии круговращения времени, движения и т. п. В эпоху средневековья, хотя время и было разомкнуто, вытянулось в линию, оно представлялось конечным: конец истории — страшный суд и т. д. — восстанавливал первоначальное состояние рая для праведников, грешников же исторгал в преисподнюю, то есть как бы за пределы человеческой истории.

В Новое время идея развития получила значительное распространение в науках о природе и культуре и философии как их мировоззренческая синтез. Однако, как показывает анализ соответствующих идей Гегеля по данному вопросу, и в его учении развитие подчинено движению по кругу. Это нашло характерное выражение в «Науке логики». Первые две ее книги, составляющие «объективную логику», основываются соответственно на идее становления (или перехода) и идее рефлексии. Только в «Учении о понятии» основной формой связи становится развитие, иначе говоря, только понятие развивается, объективный же мир подвержен ему лишь постольку, поскольку понятие составляет его душу, его сущность. Но и само понятие в чистом виде, вне его отчуждения и затемнения в мире, развивается лишь относительно, ибо его содержание конечно.

Здесь решающее значение имело идеалистическое ми-

мировоззрение Гегеля, которое определяло в значительной степени его представления о развитии. Хотя Гегель в своих сочинениях часто критикует конечное (рассудочное) познание и противопоставляет ему познание бесконечное, последнее означает не количественно незавершаемый процесс, а определенное качественное свойство познания, именно его диалектический характер. Противопоставление Гегеля имеет тот смысл, что рассудок изолирует противоположности, разум же рассматривает их в единстве. Гегель признает, правда, и бесконечность познания в смысле неисчерпаемости объекта, однако оно касается только его частных, деталей. Существенное содержание мира и мышления может быть исчерпано и изложено в замкнутой системе, какой преимущественно и является «Наука логики».

В данном отношении точка зрения Гегеля не очень отличается от точки зрения материалистов XVII—XVIII вв., которые также полагали, что «вечные законы природы» могут быть исчерпывающе познаны человеческим разумом. Даже допущение бесконечного множества существенных свойств в объективном мире не мешало строить законченные системы. Характерно здесь учение Б. Спинозы, согласно которому субстанция состоит из бесконечно многих атрибутов [79, с. 368]. Ясно, что познать это множество никогда нельзя. Между тем Спиноза строит замкнутую философскую систему таким образом, словно он все эти атрибуты знает. Только после классической немецкой философии вполне определенно была поставлена проблема бесконечности познания, неисчерпаемости материи — в работах К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина. Сама возможность такой постановки проблемы познания обуславливалась указанной мировоззренческой установкой о бесконечности развития объективного мира и духовной жизни.

Таким образом, в понимании развития между домарксистской и марксистско-ленинской философией имеется существенное различие, вытекающее из принципиально отличных мировоззренческих установок, в целом — типов мировоззрения.

Но данное различие, в свою очередь, основывается на различии культур, породивших эти типы мировоззрения. Суть в том, что при всех их своеобразии, культуры античная, средневековая, буржуазная исторически преходящи. Каждая из них развивается до известной границы, за которой находится уже другая культура, и тем самым первая завершает круг своего развития. За указанной гра-

ницей для данной культуры — «страшный суд», «тьма внешняя». Нужно стать над некоторой культурой, чтобы видеть ее развитие и дальше, а это доступно только представителям последующих культур.

Опыт истории европейской мысли показывает, что только по прошествии трех общественно-экономических формаций (первобытно-общинной, рабовладельческой, феодальной) появилась возможность в истории буржуазной философии сформулировать идею развития, да и то — в ограниченной форме, поскольку авторы этой идеи, например Гегель, были буржуазными идеологами, находились в пределах буржуазного мировоззрения. К началу XIX в. буржуазное общество со всей его материальной и духовной культурой уже сложилось, так что сущность его уже была готова, сформирована, ее дальнейшее развитие могло состоять главным образом в выходе за ее границы, то есть в следующую общественно-экономическую формацию — коммунистическую. Указанная формация находится в процессе становления, за которым должно последовать ее развитие. Она является последней в общечеловеческом процессе, а потому все дальнейшее развитие происходит на ее основе. Вследствие этого она не налагает на идею развития ограничений, характерных для прошлых культур. Такое бесконечное развитие открылось К. Марксу и Ф. Энгельсу, которые, став идеологами пролетариата, смогли в мировоззрении и своей практической революционной деятельности выйти за границы буржуазного общества и доступной ему исторически ограниченной формы диалектики. Развита ими диалектика основывается на качественно ином мировоззрении и ином типе культурно-исторической реальности.

Итак, во-первых, диалектика существенно зависит от характера культуры, а ее исторические формы различаются в зависимости от культурных эпох в масштабах общественно-экономических формаций. Именно об этом свидетельствует различие диалектики античной, классической буржуазной и марксистской. Во-вторых, в отдельной культуре диалектический метод появляется не сразу в готовом виде. Так, в истории новой философии он приходит на смену метафизике после длительного господства последней. Аналогичный процесс можно отметить и в античности: стихийная диалектика первых натурфилософов лишь постепенно сменяется сознательной диалектикой Платона, Аристотеля, неоплатоников. В-третьих, изменение основных принципов диалектики, вытекающее из раз-

вития культуры, отражается и на соответствующем истолковании основных законов диалектики. Поскольку же принципы и законы диалектики теоретически выражаются при помощи категорий и категориальных структур, то и они отражают культуру, изменяют свое содержание и предстают перед сознанием в качестве феноменов культуры лишь в результате длительного развития. В дальнейшем мы проследим, как постепенно происходит осознание культурно-исторических оснований категорий.

**РАЗВИТИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ
КАК ПРОЦЕСС ОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ
ОСНОВАНИЙ КАТЕГОРИЙ ДИАЛЕКТИКИ**

Связь категорий вообще и философских категорий, в частности, с культурой можно считать твердо установленным фактом, поскольку они не привносятся в культуру и не внешним образом надстраиваются над нею. Как и культура в целом, ее категориальный строй является результатом человеческой деятельности по преобразованию природы и самого человека. Поскольку же результат деятельности так или иначе определяется ее целью, а цель осознается, то кажется, что и культура, и ее категории должны осознаваться еще до того, как они действительно будут произведены.

Тем не менее эта видимость противоречит фактам. Философские категории осознаются сравнительно поздно. Так, в истории европейской культуры впервые они вычлняются из ткани человеческой деятельности и языка Аристотелем, хотя возникли и функционировали, очевидно, раньше, правда, не в столь развитом виде, как в философском учении. Что касается других типов категорий, то они осознаются еще позже (в основном в XX в.) благодаря результатам, которые получены в межкультурных исследованиях, в генетической и исторической психологии, истории языка и техники и других дисциплинах. Между тем эти типы категорий возникли раньше, чем категории философские: они возникли еще в процессе выделения человека — то ли из природы, то ли из социума. Так что можно обнаружить тенденцию, в соответствии с которой, чем раньше возник определенный тип категорий, тем позже он осознается: между действительной историей категорий и историей их осознания существует обратное отношение, вследствие чего развитие познания представляет собой ретроспективное его погружение в прошлое, к самым отдаленным, первоначальным типам категоризации.

Эта тенденция объясняется общей закономерностью познания, движением его от явления к сущности, ибо если рассматривать исторические образования, то их сущность — именно прошлое. В связи с этим некоторые философы, например Фейербах, выдвигали положение, что познать сущность какого-либо предмета или процесса означает вскрыть и проследить его историю.

Но прежде чем изучить последнюю, необходимо просто найти, открыть само образование, в нашем случае — категории. Так, прежде чем поставить вопрос, откуда и каким образом возникли философские категории, необходимо было вычленив их из человеческой деятельности и ее результатов. Опыт показывает, что это — две совершенно различные операции: обнаружение категорий и объяснение их генезиса. В европейской истории мысли они были открыты еще в античности, а их генезис в принципе был объяснен только в XIX в. с возникновением марксизма. Что касается деталей и механизмов порождения категорий, то их изучение продолжается до сих пор и далеко еще не закончено.

Столь большая дистанция от обнаружения до объяснения определяется противоречивым развитием самой культуры. Осознание общих (или философских) категорий произошло вследствие того, что философия как форма общественного сознания и познания выделилась в относительно самостоятельное образование и определила соответствующий ей предмет, к которому относятся и названные категории. Такое выделение было одним из аспектов общего раздвоения культуры на материальную и духовную. Но последнее основывалось на таком социально-классовом явлении, как отделение умственного труда от физического, духовного — от материального. Это было не безразличное отделение, а в известной мере антагонизм и отчуждение их друг от друга. Духовная культура в целом и по своей природе надстраивается над материальной, так сказать, возвышается над нею. Распределение же материальной и духовной культур между различными классами общества подняло значение духовной культуры в чрезвычайной степени, превознесло ее до того, что она стала выступать в качестве вполне самостоятельного образования. Но особенно высоко была поставлена философия, поскольку она занимается наиболее общими и абстрактными предметами. В силу этого противостояния практической, материальной деятельности философия не могла искать свои корни в последней, а поэтому такой

предмет ее анализа, как категории, казался от нее независимым.

Таким образом, открытие категорий произошло благодаря отделению философии как формы духовной культуры от совокупной деятельности общества. Но это же отделение, в силу его отчужденного характера, стало причиной, скрывающей генетические корни категорий, их укорененность в материальной культуре человечества. Потребовалось около двух тысяч лет, для того чтобы данная их зависимость была осознана. Необходимым условием этого стало создание теории, направленной на устранение классов и отделение умственного труда от физического, духовной деятельности — от материально-практической.

Вопрос о происхождении категорий ставился и решался и в домарксистской философии как материалистической, так и идеалистической. Наибольшее внимание проблеме категорий, как и проблеме деятельности, уделяли философы-идеалисты. Это связано с тем, что в материалистических учениях процесс познания исследовался преимущественно со стороны содержания, тогда как в диалектико-идеалистической философии — «и со стороны *формы*» [12, с. 581]. Категории же рассматривались как формы мышления или познания, формы созерцания и т. п. Их изучение происходило, таким образом, в плане исследования основного вопроса философии об отношении мышления к бытию и давало различные результаты в зависимости от того, как понималось само мышление.

В этом плане можно заметить одну из важнейших тенденций историко-философского процесса в Новое время, а именно постепенное наполнение мышления категориальным содержанием. Сравним Декарта — родоначальника новой философии — и Канта — родоначальника классической немецкой философии. Декарт ставил уже вопрос о том, что имеют атрибуты, присущие вещам, которым они приписываются, и атрибуты, зависящие от нашего мышления. Так, время, которое Декарт отличает от длительности, он рассматривает лишь как способ, каким мы мыслим длительность, то есть как форму мысли (хотя этого термина у него и нет). По аналогии с этим числа и универсалии зависят от нашего мышления [46, с. 450].

Таким образом, в мышлении есть значительное количество общих понятий, или универсалий, однако их наличие не вводится в решение вопроса об отношении мышления к бытию. Скорее здесь можно видеть обратное. Де-

карт полностью отрывает категории от вещей. Кроме того, сама их совокупность бесформенна, так что в целом мышление у Декарта предстает весьма неопределенным образованием. Его интересует структура мира, а не структура мышления.

Совсем иное дело — у Канта. Основная проблема его трансцендентальной аналитики — проблема категорий. Основной вопрос философии, трактуемый в познавательном аспекте, предстает у него как вопрос об отношении категорий к познаваемым объектам. Мышление не есть бесформенная познавательная способность. Оно имеет категориальную структуру, которая, по Канту, определяет структуру предмета всей науки, то есть природу. Это отношение категорий к объективной действительности сохраняется как одно из основных и в дальнейших системах немецкой классической философии (в каждой из которых оно становится более глубоким и богатым по содержанию) вплоть до Фейербаха, учение которого подводит к научно-материалистическому решению рассматриваемого вопроса. Вся классическая немецкая философия оказывается важной ступенью в осознании действительных оснований категориального строя человеческого сознания.

Культурно-исторические напластования в кантовской концепции категорий. Проблеме категорий в классической немецкой философии уделено значительное внимание в работах, посвященных учениям Канта, Фихте, Гегеля. Это естественно, потому что нельзя анализировать «критическую» философию без изучения «аналитики», а в ней речь идет о категориях; фихтеанское «Наукоучение», особенно в теоретической части, есть система категорий, построенная синтетическим методом, а «Наука логики» Гегеля — самая обширная система категорий, созданная в домарксистской философии. В данных исследованиях достигнуты значительные результаты по ряду вопросов. Особенно это касается познавательных и методологических функций категорий и их диалектической субординации, осуществляющейся в соответствии с основными законами диалектики.

Что касается других представителей немецкой классической философии, то здесь дело обстоит намного хуже. Так, даже в специальных работах, посвященных Шеллингу, проблема категорий специально не исследуется. Причина этого, по-видимому, та, что о категориях Шеллинг писал в основном в «Системе трансцендентального идеализма». Со структурной стороны его учение о категориях весьма напоминает учение Канта (триадическое строение

их, деление на математические и динамические и т. д.), что не может привлекать особого внимания. Анализ, правда, показывает, что при всем внешнем сходстве в понимании категорий у Канта и Шеллинга есть и существенные различия. Однако это обнаруживается, если категории берутся не изолированно, а в контексте со всей системой философа. Ведь шеллинговская философская концепция сильно отличается от кантовской, и это налагает свою печать на теорию категорий. Кроме того, специфика его учения обнаруживается тогда, когда оно исследуется не само по себе, а в связи с социальными и культурными условиями эпохи. А последние, как известно, в то время изменялись быстро, были различными для Канта и Шеллинга.

Однако характер исследования категорий в классической немецкой философии показывает, что указанные зависимости — от контекста всей системы и от контекста эпохи — почти не принимаются во внимание. Если в общем виде проблема «категории и культура» почти не исследована, то это неизбежно сказывается и на историко-философских работах. Их содержание свидетельствует, что категории у Канта, Фихте, Гегеля рассматриваются в их внутренней связи или в отношении к предмету познания, то есть с точки зрения гносеологической и логико-диалектической. В таком случае кажется, что Шеллинг в данном отношении повторяет Канта, подобно тому как существует видимость, будто метод Шеллинга повторяет метод Фихте и в лучшем случае применяется к более широкой предметной области, включающей и природу, которая выпала из системы его предшественника.

Но наиболее неудовлетворительно состояние рассматриваемого вопроса применительно к философии Фейербаха. Правда, немецкий материалист не писал специальных работ по категориям и его учение не изложено в виде системы категорий. Однако основные произведения Фейербаха — «Предварительные тезисы к реформе философии», «Основные положения философии будущего» и другие — содержат богатейший материал по проблеме категорий. В этом отношении они заметно отличаются от работ французских и английских материалистов XVII—XVIII вв., которые, исследуя познавательный процесс со стороны содержания, не уделяли должного внимания формам созерцания или мышления. Фейербах, исходивший в своих положительных построениях из критики всей предшествующей идеалистической философии, особенно гегелев-

ской (в которой категории в виде «Науки логики» образуют ядро всей системы), естественно, подверг переосмыслению в материалистическом духе и категориальный состав познания. Уже с этой стороны его философия требует специального анализа, тем более что опыт материалистического истолкования категорий, в силу указанных выше причин, не столь обширен, как аналогичный опыт в идеалистических системах прошлого.

Но к этому присоединяется еще то обстоятельство, что Фейербах сделал попытку выйти за пределы только гносеологического или логического анализа категорий и понять их как формы реальной жизни людей. Антропологический принцип, при всей его исторической ограниченности, в то время сыграл весьма положительную роль в трактовке категорий. Выдвижение в центр философии человека и человеческих отношений привело к изменению представлений о категориях, пониманию их как форм жизнедеятельности, как бы абстрактно последняя ни была представлена в философии Фейербаха. И это имело тем большее значение, что философские категории, как никакой другой компонент познавательной деятельности, в силу свойственной им всеобщности и необходимости выступали для сознания как далекие от предметной действительности даже в научном отношении; тем более они казались несвязанными с обыденной или массовой жизнью людей. В данном отношении философия Фейербаха была шагом вперед на том магистральном пути историко-философской мысли, который привел к созданию диалектико-материалистической концепции категорий.

Только с учетом учений о категориях Шеллинга и особенно Фейербаха классическая немецкая философия предстает в рассматриваемом отношении как целостное духовное образование. Без этого системы Канта, Фихте, Гегеля — в лучшем случае яркие примеры учений, в которых категории занимают видное место. Исследование же целостности, внутренней связи этих систем позволяет вскрыть основную тенденцию, главное направление, в котором развиваются представления о категориях от Канта до Фейербаха. Соответствующие представления есть не просто ряд концепций, а определенные исторические ступени, по которым происходит осознание культурно-исторических оснований категорий.

Названная основная тенденция кратко может быть обозначена следующим образом: это движение философской мысли от понимания категорий как априорных

форм познания к их пониманию как форм реальной жизни людей. Крайние пункты всего процесса — учения Канта и Фейербаха. Они образуют общие начальный и конечный пределы всей классической немецкой философии и соответствующих ей учений о категориях. Противоположный характер этих границ, или пределов, наглядно виден из того факта, что в философии Канта есть учение о человеке, которое представлено в специальной работе «Антропология с прагматической точки зрения». Однако эта работа не входит в саму систему Канта, которая состоит из трех его «Критик», подобно тому как не входит в нее и замечательное сочинение «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». Эти работы наиболее полно выражают представления Канта о человеке и его истории и обе они находятся за пределами системы. Антропологическая проблематика является побочной в философии Канта.

Напротив, в учении Фейербаха человек является главным предметом анализа, а основной принцип его материализма — антропологический принцип.

Таким образом, начинается классическая немецкая философия исследованием познавательного процесса, оторванного от действительного человека, а заканчивается исследованием человека и его жизнедеятельности. Это можно выразить и иначе. Дело в том, что в главном труде Канта «Критика чистого разума» проблема, которую он решает, гласит: «Как возможно чистое естествознание?» Вопрос о возможности чистой математики является предварительным по отношению к нему, а вопрос последующий («как возможна метафизика?») решается Кантом отрицательно, поскольку здесь речь идет о вещах в себе. Таким образом, получается, что подлинное знание, которое имеет человек, есть знание о природе в ее являющихся формах. При этом математика имеет дело только с формой знания, а естествознание — и с содержанием. Иначе говоря, главный предмет положительного знания в «Критике чистого разума» — природа. Соответствующим основным предметом в философии Фейербаха является человек.

В этих общих рамках можно более конкретно определить и место промежуточных систем Фихте, Шеллинга, Гегеля. А именно, из системы Фихте выпала природа, но место ее заняла человеческая деятельность в двух ее основных формах — теоретической и практической (они исследуются в двух основных частях «Наукоучения» — «системе теоретической философии» и «системе практической

философии»). При этом деятельность анализируется в абстрактно-исторической форме.

Шеллинг сохраняет этот результат Фихте, но у него философия деятельности — только одна часть системы, вторая, столь же необходимая часть, — философия природы.

Гегель, усваивая общие подходы предшественников к анализу предмета философии, бесконечно расширяет и углубляет его. Общим базисом, на котором разворачивается вся философская система Гегеля, есть история, главным образом история духовной культуры человечества.

Наконец, Л. Фейербах по замыслу делает главным предметом философии человека и человеческую жизнь, хотя последняя остается у него неразвитым, неконкретизированным принципом.

Таким образом, если в обобщенном виде представить историческое развитие предмета в классической немецкой философии, то мы получим последовательность: природа — история — человек. Эта последовательность и задает истолкование категорий в философских учениях от Канта до Фейербаха.

Казалось бы, доминирование природы как предмета познания в основном труде Канта исключает постановку вопроса о культурно-исторической проблематике в его учении. Однако последняя имеет место в ее философских отражениях и приложениях. Дело в том, что культура, согласно нашим исследованиям, есть прежде всего реальное обобщение природы, категории же — формы обобщения. Значит, они — и формы культуры, а не нечто внешнее для нее [72, с. 220—234]. Следовательно, отношение категории — природа есть один из видов общего отношения культура — природа. Но первое из этих отношений является основным предметом трансцендентальной аналитики Канта, той части «Критики чистого разума», в которой излагается позитивная сторона его, теория познания, в отличие от трансцендентальной диалектики, которая образует ее негативную часть. Поэтому основной труд Канта имеет прямое отношение к культурологической проблематике, и задача состоит в том, чтобы определить ее специфику и место в кантовском понимании категорий.

Специфика этого отношения состоит, с одной стороны, в том, что категории априорны по своему характеру, то есть невыводимы из опыта как совокупного знания о природе. Более того, они трансцендентальны относительно такого опыта, являются условием самого его существова-

ния. С другой стороны, категории, по Канту, являются всеобщими и необходимыми формами познания и конструирования природы, а потому они сверхиндивидуальны, то есть невыводимы из деятельности отдельного человека и несводимы к ней. Собственно и априорны они потому, что являются всеобщими и необходимыми.

Таким образом, априоризм в истолковании категорий выражает их сверхиндивидуальный (всеобщий и необходимый) и сверхприродный характер. Но сверхиндивидуальное и сверхприродное представлены в совокупном опыте человечества и в его культуре. Поэтому априоризм Канта, взятый в целом, есть превращенное отражение культуры, а познавательный процесс — это выражение культурно-исторического процесса. «Познание и культура» — вот та проблема, которую по сути решает Кант. Эта проблема преломляется во всех главных звеньях познавательного процесса. Особенно важной в данной связи является предмет познания — природа, которая раздваивается у Канта на явления и вещи в себе. Неданность последних субъекту, их трансцендентность проистекает из того, что природа познанию дается не в чистом виде, а в формах культуры — в категориях и формах созерцания. Иначе говоря, природа, как она выступает для человека, есть не девственная доисторическая природа, а продукт культуры. А такая природа, естественно, есть сплав действительности, существующей вне человека и до него, и форм его деятельности. В этом смысле верно положение, что объективная реальность дается человеку в формах его деятельности. Следует только учитывать результативный характер последней: результат совокупной деятельности людей — это мир предметов культуры, или «тело культуры», которое также есть синтез или сплав природного и человеческого начал. В таком виде природа также выступает и как результат человеческой деятельности, как продукт ее. В этом смысле человек принимает ее не в первозданном виде, а исходя из своих потребностей и целей, предписывает ей направление ее изменения, формы ее переделки. Разумеется, сами такие тенденции и формы берутся не из чистого мышления или духа, а из материальных потребностей людей, которые не только противостоят природе, но и составляют ступень ее развития, высший уровень ее существования. Если учесть, что общество имеет свои законы развития и функционирования, что с ходом истории оно увеличивается количественно и претерпевает качественные изменения, которые выражаются во

все более расширяющемся и интенсивном проникновении в природу (а последняя подчиняется общественным потребностям и законам), то можно объяснить парадоксальное положение Канта, что «рассудок предписывает законы природе» [56, с. 140]. В этом положении просто фиксируется факт, который у Канта получает идеалистическое истолкование; воздействие человека на природу он исследует только в идеальных формах, минуя практическую деятельность, в которой и совершается предписание человеком законов природе.

Категории, которые анализирует Кант, имеют важное практическое значение: они являются всеобщими формами реальной деятельности людей и лишь задним числом изучаются философией. По своему происхождению категории есть сплав предметности, имеющей природное основание, орудийной деятельности людей и их социальности, общения, без которой также невозможно освоение природы. В них соединены, отражены природа и культура, ее предметный мир и деятельность как культуросозидающий фактор.

Но после того, как категории сформировались, они применяются к познанию природы, так сказать, накладываются на вещи, вовлекаемые в процесс познания. Но тем самым последние трансформируются, развиваются дальше до уровня той предметности, которая выражает не только законы и определенности природы, но и мир культуры, потребности человека и т. д. Такие предметы, разумеется, не могут не отличаться от тех вещей природы, которые не имеют к нам отношения ни в познании, ни в практике, то есть вещей в себе. Описанный реальный факт выражает кантовское деление предмета на явление (предмет для познания) и вещь в себе (не имеющую к нему отношения). Границу между ними полагают именно формы созерцания и категории, то есть определенные сгустки культуры или узловые моменты той сети, которую представляет в своей совокупности культура и с помощью которой человек овладевает природой.

Тем самым в основании различия явлений и вещей в себе лежит различие природы и культуры, а последняя представлена в учении Канта формами созерцания и мышления (категориями). Это различие доведено Кантом до предела, результатом чего явился его агностицизм. Последний, следовательно, коренится не только в трудностях познания, но и в действительном различии природы и культуры, которое, однако, абсолютизировано немецким

мыслителем. Сам Кант воспринимает его только в гносеологической форме, а не в культурологической. Агностицизм отпадает, если учесть, что категории, на основе которых природа членится на явление и вещь в себе, являются не чистыми формами мышления, оторванного от действительности, а формами живого созерцания и живого (массового) сознания реальных людей, которые с помощью категорий осваивают природу, подчиняют ее власти человека. Мышление и созерцание (вообще чувственность) суть жизненные силы, которыми человек утверждает себя в мире. А утверждает он себя как существо с действительными, коренящимися в его природе потребностями и целями, существо, действующее с помощью орудий труда, социальное существо. Вследствие этого и общие формы, в которых протекает его самоутверждение в мире, выражают все эти стороны его жизнедеятельности, то есть природу как неорганическое тело человека, орудийную деятельность и социальность. Поэтому между категориями и природой нет той пропасти, которую между ними создал Кант. Иначе они были бы бесполезны для освоения природы. Да и понятно: если бы категории какой-то своей стороной не коренились во внешнем мире, они были бы несоизмеримы с ним и неприменимы ни в практике, ни в познании. В пользу этого свидетельствует вся история мысли, а именно построения типа вечного двигателя, философского камня и т. п. В силу своей субъективности они были устранены как фантастические порождения, а не объективные отражения вещей, способные выполнять познавательные и практические функции.

Социально-исторические и гносеологические истоки агностицизма и априоризма Канта мы рассмотрели в другой работе [61, с. 13—28]. Здесь в плане нашего исследования следует лишь отметить, что действительным основанием кантовского отрыва категорий, а также идей является, помимо специфических условий Германии конца XVIII—начала XIX в., развитие капитализма. Этот общественный строй, как никакой другой до него, развил производительные силы общества, начал переделку природы в глобальном масштабе, так что окультуренная природа стала сильно отличаться от ее первобытного образца. Экстенсивное и интенсивное развитие человеческой деятельности сделало ее планетарным явлением, соизмеримым с геологическими силами, то есть на деле реализовало, хотя и в антагонистических, отчужденных формах, ту всеобщность и универсальность, о которых как об отличительных осо-

бенностях человека по сравнению с животными писали Л. Фейербах и особенно К. Маркс.

Но поднятая на уровень всеобщности и универсальности, деятельность становится предметом сознательного философского исследования, что совершенно очевидно в учениях представителей классической немецкой философии. Системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля прямо исходят из понятия деятельности. Две ее основные разновидности — теоретическая и практическая деятельность — в значительной мере определяют даже структуру систем. Так, у Фихте и раннего Шеллинга она делится на теоретическую и практическую философию. То же обнаруживаем у Канта. Известно также, насколько всесторонне, хотя и на идеалистической основе, проанализирована деятельность, особенно в ее духовных формах, в учении Гегеля. «Коперниковский переворот», о котором писал Кант, характеризуя свою систему, становится отличительной чертой всех идеалистических учений названных философов, поскольку, вслед за Кантом, они исходят не из объекта, а из субъекта, понимаемого как носитель деятельности. Этот «коперниковский переворот» свидетельствует о том, что к концу XVIII—началу XIX в. универсальная деятельность человечества проникла в понятийный аппарат философии, и сам переворот был не чем иным, как в идеалистической форме осуществившимся осознанием данного факта. Категории, которые в материалистических учениях рассматривались как отражение объективной действительности, предстали с деятельной стороны, то есть как формы познания и созерцания, средства формирования и преобразования природы, доставляемые культурой. Мышление здесь не выводит категории из объективной действительности; напротив, оно подчиняет категориям все предметы, которые могут быть ему даны.

Истолковывая кантовское учение о категориях в контексте культуры, мы не привносим в него чуждый элемент, а вскрываем в этом учении действительно наличные, хотя самим творцом и не осознаваемые определенности категорий. В пользу такого истолкования свидетельствует не только общее понимание категорий как форм культуры, но и те тексты, в которых прямо употребляется термин «культура».

Во-первых, он появляется обычно при характеристике противоположности или дальнейшего развития природы. Так, в своем сочинении по философии истории Кант пишет: «Вся культура и искусство, украшающие человека,

самое лучшее общественное устройство — все это плоды общительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки» [52, с. 13]. В другом месте он усматривает в недоброжелательной общительности людей основные движения «от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека» [Там же, с. 11]. Расшифровывая это положение, Кант упоминает такие факты, как развитие всех талантов человека, формирование вкуса, успехи просвещения. В «Критике способности суждения» Кант в том же отношении (природа — культура) говорит о «культуре умения», «культуре воспитания» [54, с. 464]. Определяя специфику человека, он пишет: «Приобретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура» [Там же]. В разных сочинениях он снова и снова возвращается к обсуждению проблем культуры; отчасти из внутренних потребностей своего учения, отчасти полемизируя или уточняя концепцию Руссо, Кант с разных сторон анализирует «переход нашего рода из естественного состояния в состояние культуры» [51, с. 580]. Причем указанное развитие и успехи — не частные явления общественной жизни. Вся всемирная история, по Канту, есть прогресс от природы к культуре, высшим выражением чего является общественно-исторический идеал, создание совершенного государственного устройства как единственного состояния, в котором природа может полностью реализовать все задатки, вложенные ею в человечество.

Из работ И. Канта видно, что под культурой он понимает все созданное человеком, в отличие от природы, которая от него не зависит. При этом преимущественное внимание уделяется явлениям духовной культуры — искусству как воплощению вкуса, просвещению, хотя таланты, о которых он пишет, могут быть и в практической жизнедеятельности. Наконец, Кант имеет в виду культуру не столько как продукты деятельности, сколько как средства развития его способностей и талантов. Так, различая приятные искусства от изящных, он высказывает мысль о том, что первые предназначены только для наслаждения, изящные же искусства содействуют «культуре способностей души для общения между людьми» [54, с. 321].

Кант выделял три основных способности: разум, чувства удовольствия и неудовольствия, желание или волю. Каждая из этих способностей имеется в человеке в виде

природного задатка и развивается, достигает зрелости в ходе развития культуры. В только что приведенном тексте искусство содействует культуре чувств, формирует вкус. Успехи просвещения кладут «начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного развития в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое» [52, с. 11]. В этом смысле «идея моральности относится к культуре» [Там же, с. 17] и к ее истории. Способность к моральности, которая в учении И. Канта представлена «практическим разумом», формируется постепенно, по мере того как человек удаляется от естественного состояния и вырабатывает культуру морального чувства. Таким образом, в «практической» (или моральной) сфере у Канта доминирующей является оппозиция «природа — культура», как и в «Критике чистого разума». Там она выражалась через противоположность природы и рассудочных понятий, здесь — как противоречие «природы и свободы». По аналогии с первой «Критикой», в «Критике практического разума» И. Кант дает, в отличие от «категорий природы», «таблицу категорий свободы» [53, с. 389—390]. В отличие от «категорий природы», которые являются средствами познания и конструирования природы в системе философа, категории свободы совершенно оторваны от природы и характеризуют волю в ее негативном, а не положительном отношении к природе. Если учесть, что категории — формы культуры (в данном случае ее моральной разновидности), то получается, что в морали противоположность природы и культуры еще более заострена, чем в познании.

Особенно важными для нас являются идеи И. Канта о «культуре разума», которые он высказывает в первой «Критике». Здесь в разделе о методе говорится следующее: «Метафизика природы и нравов и в особенности предварительная (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле» [55, с. 692]. Математика, естественные науки и эмпирические знания имеют высокую ценность для случайных целей, а если они становятся средством для необходимых и существенных целей человечества, то только посредством познания из одних лишь понятий, то есть метафизики. «Именно поэтому метафизи-

ка есть также и завершение всей культуры человеческого разума», ибо «она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой возможности некоторых наук и применения всех наук. Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знания, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки» [Там же]. При этом важно подчеркнуть, что при всей неисторичности теории познания И. Канта ее в целом он связывал с историческим развитием духовной культуры. Об этом свидетельствует четвертая глава учения о методе, которая называется «История чистого разума» Правда, И. Кант не разработал данную связь концептуально. «Этим названием, — писал он, — здесь обозначено лишь место, которое остается в системе и должно быть заполнено в будущем» [Там же]. Но весь контекст учения Канта показывает, что познающий разум исторически развивается, а не дан человеку изначально, как во времени развивается эстетический вкус или «культура морального чувства» [54, с. 379].

Таким образом, культура в трактовке Канта есть развитие и формирование «способностей души», которое осуществляется в совокупной человеческой деятельности. Ареной такой деятельности является всемирная история. Здесь продукт культуры — сам человек. В этом процессе вырабатывается культура всех способностей, в том числе и культура разума.

В «Критике чистого разума» речь идет не о развитии человека, а о познании природы. Сложившаяся в ходе всемирной истории культура разума, ее категориальный строй обращаются на природу как всеобщий объект познания и, формируя предмет «чистого естествознания», отчленяют его от природы как таковой или от вещей в себе.

Следовательно, можно говорить о двух планах, в которых представлена культура в исследованиях Канта: синхроническом и диахроническом, или структурном и историческом. Первый особенно рельефно представлен в его «Критиках», то есть собственно кантовской системе. Второй — в работах, которые в систему не входят: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», «Антропология с прагматической точки зрения» и т. д. Некоторые положения на этот счет встречаются и в «Кри-

тиках», например о философии как завершении всей культуры человеческого разума, культуре умения и воспитания в их связи с целями природы в «Критике способности суждения» и др. Но в данных работах интерес Канта направлен на выявление априорной (уже сложившейся) структуры разума, чувства и воли. История человеческих способностей отодвигается на второй план, образует то место, которое должно быть заполнено в будущем.

Однако дело не только в большем или меньшем количестве текстов, в которых упоминается «культура». Вся система Канта ориентирована на культуру. Три части этой системы не стоят рядом, а находятся во внутренней субординации, которая выражает культурологическую направленность учения Канта. В самом деле, познание, согласно его идее, не есть самоцель. Этой целью является моральное развитие и совершенствование человека. Поэтому Кант пишет специальный параграф во второй «Критике» — «О первенстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным». Он есть «первое определяющее основание» [53, с. 452] по отношению к познанию. В «Критике чистого разума» Кант спрашивает: «Какое применение можем мы найти для нашего рассудка даже в отношении опыта, если мы не ставим себе целей? Но высшие цели есть цели моральности» [55, с. 669—670]. На этом основании Кант заключает, что «расширение познания не составляет причину, а является только следствием практической целесообразности. В конечном счете без такой зависимости у нас не было бы школы и культуры» [55, с. 670]. Интересно при этом заметить, что для обоснования этого положения Кант обращается не только к логическим аргументам, но и к истории познания. «Поэтому, — пишет он, — и в истории человеческого разума мы находим, что, пока моральные понятия не были в достаточной степени очищены и определены и пока не было усмотрено согласно с этими понятиями систематическое единство целей, и притом из необходимых принципов, до тех пор познание природы и даже значительная степень культуры разума во многих других науках... вырабатывали лишь грубые и смутные понятия» [Там же]. Как бы ограниченно ни понимал И. Кант «практику», все же он ставил в зависимость от нее само познание.

Аналогичную зависимость устанавливал Кант между «способностью суждения» — предметом третьей «Критики» — и «практическим разумом». Так, относительно эстетической способности он писал, что «истинной пропедев-

тикой к утверждению вкуса служат развитие нравственных идей и культура морального чувства» [54, с. 379].

Следовательно, наука (познание) и искусство тяготеют к морали как центру системы И. Канта. В отличие от них, философия морали исследует не ту или иную сторону человеческого существа, а «все предназначение человека» [55, с. 685]. Это и создает ее преимущество перед всеми остальными видами деятельности разума. В «Антропологии» Кант в качестве итога своих рассуждений о назначении человека и характере его развития формулирует следующее положение: «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность и стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества» [51, с. 578]. Но развитие цивилизации, морального чувства и т. п. происходит в истории культуры, как мы это уже видели из сказанного выше.

Таким образом, «практический разум», с одной стороны, оказывается опосредующим звеном между познанием и историей культуры. Значит, те два плана исследования культуры, о которых было сказано раньше, а именно категориальный и генетический, у И. Канта связаны по самому существу ввиду того, что познание с его категориями подчинено реализации всего предназначения человека, а последнее осуществляется в ходе всемирной истории, в общем культурно-историческом процессе. Значит, в принципе эта связь у Канта налицо, хотя он ее с полной определенностью и не формулирует. Но именно этой ориентацией всей системы на историю культуры объясняется появление его работ по философии истории, антропологии, в которых многие идеи по вопросу о познании и культуре прямо совпадают с аналогичными идеями в трех «Критиках».

С другой стороны, указанная связь проникает и внутрь основного труда Канта. Мы имеем в виду заключительный параграф «Критики чистого разума» — «Историю чистого разума». Эта история не развита Кантом в качестве философской дисциплины, выступает еще в форме неразвитой идеи.

Важно при этом подчеркнуть, что теория категорий связана с историей культуры не прямо, а опосредованно, через познание в целом. Прямая связь с нею дает историю категорий, которая предстает в истории философской мыс-

ли. В дальнейшем, в системе Гегеля теория категорий — «Наука логики» — была дополнена историей категорий, под углом зрения которых написаны «Лекции по истории философии».

Опосредованная связь категорий через соотнесение и подчинение процесса познания всему предназначению человека определила зависимость их анализа от искусства, морали и других форм общественного сознания, а в итоге — от всей духовной культуры и ее истории. Впоследствии это нашло зримое выражение в «Феноменологии духа» Гегеля — науке об историческом опыте сознания, в контексте которого и исследуются категории. Но тот факт, что идея данной связи сформулирована в разделе «Трансцендентальное учение о методе», свидетельствует о придании ей И. Кантом методологического значения. Завершая кантовскую теорию познания и его концепцию категорий, данная идея в связи со всем сказанным выше ориентировала исследование категорий на изучение культуры, прежде всего в ее духовных формах.

Фихтеанское истолкование категорий как абстрактных форм деятельности. Для реализации кантовской идеи требовалось следующее. Во-первых, поскольку адекватным способом существования культуры является не личная жизнь человека, а история общества, необходимо было поставить изучение категорий на историческую почву. Во-вторых, история существует в виде процесса совокупной человеческой деятельности, ее форм и результатов. Иначе говоря, если формой существования культуры является история, то способом существования последней является деятельность. Таким образом, для изучения категорий в культурно-историческом плане следует на первый план выдвинуть деятельность как порождающую силу и стихию культуры в целом и ее категориального строя в частности. Первый шаг в этом направлении был сделан Фихте.

Система философии Фихте базируется на трех основоположениях. Первое из них — абсолютно безусловное, то есть безусловное по форме и содержанию, второе по своему содержанию — обусловленное основоположение, а третье — обусловлено по форме.

Первое основоположение гласит: «Я есть Я» или «Я полагает Я» [87, с. 70, 72]. На него нельзя смотреть как на определение Я, ибо определение предполагает иную определенность, в данном случае «Не-Я», которого здесь нет. Поэтому единственное, что оно означает, состоит в бытии:

Я есть» [Там же, с. 71]. В таком плане это основоположение совпадает с началом логики Гегеля, только исходная категория бытия выражена в терминах сознания. Бытие — вот что выражает это основоположение. Согласно ему «Я полагает себя самого, и оно есть только благодаря этому самоположению» [Там же, с. 72]. В другом месте Фихте пишет: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие» [Там же, с. 75]. Я (сознание) творит, полагает, действует, а то, что оно полагает, есть оно же само. Таким образом, действие и его предмет совпадают. Фихте пишет: «Оно (я) является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; — действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности» [Там же, с. 72]. Это единство философ обозначает термином «дело — действие» (*Tathandlung*). «Действие и дело суть одно и то же, и потому Я есть выражение некоторого дела — действия» [Там же, с. 75].

Рациональный смысл этих положений Фихте состоит в том, что субъект сам себя производит. Если учесть, что фихтеанское Я есть идеалистическое изображение человека, то приведенный тезис утверждает: человек — результат собственной деятельности. «Я сам делаю себя: свое бытие посредством своего мышления» [87, с. 26]. Или «Я — безусловно свое собственное создание» [Там же, с. 78]. Таким образом, «дело — действие» составляет в системе Фихте исходное основоположение, стоит во главе угла «Наукоучения», образует фундамент всей его системы, которая как последовательная дедукция из него есть, следовательно, теория деятельности. Фихте превращает в систему принцип, высказанный Гете в «Фаусте»: «Деяние — начало бытия».

В сказанном состоит характер философии Фихте. Впервые в истории философской мысли понятие деятельности, «дела — действия» кладется в основание всей системы; деятельность принимается в качестве такого основания не просто фактически, так что ее анализ можно извлечь из сочинений того или иного мыслителя, а сознательно и специально. В многочисленных предшествующих учениях аналогичными предметами была природа в различных вариантах — в непосредственном виде, как у Ф. Бэкона, Дж. Локка и других, или в переряженном виде, как субстанция у Спинозы. Предметом были также человек и его различные способности. У Фихте природа как предмет исследования вообще отсутствует, а предме-

том стал человек в спекулятивно переряженном виде, в качестве деятельного существа, понимаемого идеалистически. К Фихте вполне применимо то, что писал К. Маркс о Гегеле, именно что он знает только один вид труда, абстрактно-духовный труд.

Во втором и третьем основоположениях «Наукоучения» понятие деятельности уточняется: она предстает как взаимодействие «Я» и «Не-Я», субъекта и объекта. Это взаимодействие в различных формах проходит через все «Наукоучение» и образует его главную структуру.

Различие форм взаимодействия субъекта и объекта выражается категориями. Первая часть «Наукоучения» — система теоретической философии — включает в себя пять таких основных форм, которые Фихте называет синтетами. Синтез А есть объединение «Я» и «Не-Я» в третьем основоположении. Из него Фихте выводит категории реальности, отрицания и ограничения (или определения). Синтез В это — полагание теоретического Я, следующее непосредственно из третьего основоположения. У Фихте он формулируется как синтез взаимного определения и дает категорию взаимодействия. Далее следует синтез С — причинность (отношение действия и страдания), синтез Д — отношение субстанциальности (субстанции и акциденции); наконец, из противоречия причинности и субстанциальности как характеристик деятельности дедуцируется независимая деятельность — продуктивное воображение, которое является, по идее Фихте, основной теоретической способностью. Она и разрешает противоречие субъекта и объекта, которое исследовалось с самого начала и выступало все в новых формах. Таким образом, определенности деятельности есть категориальные определенности.

Так, «Я» с самого начала выступает под определением бытия, полагания, реальности, «Не-Я» — под определением отрицания, а их взаимодействие предстает в виде ограничения, чем даются три кантовские категории из рубрики «Качество». Аналогично причинность есть определенное отношение действия и страдания как моментов связи субъекта и объекта, субстанция выступает как самостоятельная деятельность субъекта, а ограничение деятельности — случайно или акцидентально и т. д. Короче говоря, категории в исследовании Фихте дают определенности субъекта, объекта или их взаимоотношения. Тем самым все категории носят у него деятельностный характер, что можно выразить так: категории есть формы деятельности.

Что отличает фихтеанское понимание категорий от понимания их как форм мышления или понятий — рассудка у Канта, Гегеля и других философов. При чем данное различие сохраняется, даже если иметь в виду, что Фихте знает только один, абстрактно-духовный вид труда или деятельности. В «Наукоучении» Фихте выявляет абстрактно-логическую структуру любой деятельности, духовной или материальной, поэтому анализ ее — нечто более общее, чем описание познавательной деятельности.

Основой становления диалектики в качестве общепhilosophического метода является признание основного вопроса философии как единого принципа философского учения. Одна из необходимых форм этого принципа — взаимоотношение субъекта и объекта. В связи со сказанным сейчас это означает, что у Фихте категории есть последовательное раскрытие основного вопроса (принципа) философии.

Однако сам этот принцип теперь оказывается при более глубоком осмыслении философским воспроизведением деятельности. Это выражает тот факт, что материальная, предметно-практическая деятельность есть взаимосвязь субъекта и объекта, их взаимное преобразование и формирование. А основной вопрос философии отражает структуру действительного субъект-объектного отношения, которое лежит в основании всей человеческой истории. Значит, практический фундамент основного вопроса философии — предметно-практическая деятельность, а все категории, всесторонне раскрывающие этот вопрос, — воспроизведение необходимых и всеобщих, атрибутивных свойств деятельности. Отмеченная связь категорий и деятельности нашла у Фихте абстрактное и идеалистическое изображение, но осознание этой связи, хотя бы и в исторически ограниченной форме, — его большая заслуга.

Следующий важный момент, который нашел выражение в учении Фихте, это введение в «Наукоучение» понятия истории. Уже Кант, правда косвенно, сориентировал вопрос о категориях на изучение истории. Однако отношение их к последней было внешним, поскольку история не входила в контекст самого учения о категориях.

У Фихте в этом плане намечается определенный сдвиг вперед. Его система теоретической философии делится на две части. В первой осуществляется выведение основной теоретической способности — продуктивного воображения как способности, порождающей объект, но не осознающей этого (вследствие чего продукт ее деятельности и высту-

паст объектом). Во второй части следует развитие теоретической способности — «прагматическая история человеческого духа». Здесь дано описание последовательных стадий развития духа, которое совершается и в реальной истории, в настоящее время — преимущественно в онтогенетическом развитии, поскольку каждый индивид заново переживает ход истории в сокращенном виде. Фихте выделяет ступени ощущения, созерцания и воображения, рефлексии (репродуктивного воображения), рассудка, способности суждения, разума. В целом эта последовательность действительно имеет место, хотя на ее трактовку у Фихте, несомненно, накладывает печать его идеализм. Но важно подчеркнуть, что если у Канта «История чистого разума» — только место для будущей дисциплины, то, при отсутствии ее у Фихте, общее понятие исторического развития введено в саму ткань исследования духовных способностей человека. При этом в качестве основных выделяются три чувственных и три духовных функции сознания. Это порождает в отношении к категориям важное следствие: для сознания они появляются на третьей ступени «прагматической истории» — на ступени рефлексии. Ей предшествует созерцание — один из видов отношения к объекту. Рефлексия об этом созерцании дает прообраз и воспроизведение (рефлектировать — значит, воспроизводить определенности объекта в сознании). Категории и являются формами воспроизведения объекта.

Если поэтому бросить общий взгляд на систему теоретической философии, то с категориальной точки зрения вся она расчленилась на две стадии. До выведения теоретической способности категории — формы деятельности, определенности субъект — объектного отношения; при этом они не осознаются, а действуют, так сказать, автоматически, инстинктивно, своими связями создают целостность названных отношений. Теперь же категории — формы познания или рефлексии об объекте. Тем самым в общем виде определяется схема или тенденция мысли: деятельность — основа познания (рефлексии), а категории деятельности — основа категорий рефлексии. Собственно категории у Фихте одни и те же; он не вводит два разных типа категорий, но их функции различны: там они — определения деятельности, здесь — определения объекта и формы познания.

Итак, категории познания — итог прагматической истории духа. Эта идея у Фихте еще абстрактна. Конкретизирована она была в учениях Шеллинга и Гегеля.

Идею прагматической истории духа (и категорий в том числе) особо стоит подчеркнуть в связи с тем, что у Фихте отсутствует такой объект философского анализа, как природа. Это рассматривается в качестве недостатка учения Фихте. Но при этом не принимается во внимание следующее. Предмет философии — не природа как таковая, а, как следует из основного вопроса философии, объективная реальность. В нее же входит и природа, и социально-историческая действительность. Поэтому можно было бы сказать, что по сравнению с Кантом у Фихте происходит *обобщение* предмета философии, природа «становится» объектом. Это становление и обобщение совершаются в предметно-практической деятельности, что и нашло абстрактное выражение в учении Фихте. Обобщенность достигается введением деятельности как основы объективности; ведь природа не создана, а объективная человеческая реальность создана. Но созданная реальность, в отличие от природы, есть культура. У Фихте объект — не предмет природы, а предмет культуры. Совокупность таких объектов есть предметный мир культуры. Природа остается у Фихте только в виде «бесконечного толчка».

Следовательно, отношение деятельности к объекту является отношением ее к культуре, иначе говоря, деятельность предстает как культуросозидающий фактор. Философия Фихте в этой связи носит не натуралистический, а социальный характер, ибо ее создание приходится как раз на период наиболее интенсивного революционного преобразования Европы в конце XVIII в.

Еще масштабней выступает деятельность во второй части «Наукоучения» — в системе практической философии. Здесь Фихте также исследует не мир природы, а социально-культурный мир, который у него охватывает некоторые формы общественного сознания, или духовной культуры общества: мораль, нравственность, право, религию. Формы общественного сознания Фихте упорядочивает на общей основе истории, в которой они образуют стадии развития: чувственность, нравственность, высшую моральность, религию, философию. История есть общая арена, на которой разворачивается движение форм общественного сознания или духовной культуры. Развитие самой истории — дело разума, который проходит ряд ступеней: инстинкт разума, авторитет, освобождение от обоих («эгоизм» современной Фихте эпохи), науку разума (философия Фихте), искусство разума («разумная жизнь как свободное деяние»).

Таким образом, деятельность порождает культуру. Какова определенность последней? Она различна в теоретической и практической философии Фихте. В последней она создается характером форм общественного сознания. Так, специфическая черта мира — моральный миропорядок, а мировоззрение Фихте — моральный пантеизм, в отличие от натуралистического пантеизма Спинозы или панлогизма Гегеля. Содержание истории есть воспитание человеческого рода, а конечная цель (идеал) последнего — свобода. Поэтому из категориальных определенностей в сфере духовной культуры представлены в основном свобода и необходимость.

Зато в сфере теоретической философии все определения объекта категориальны. Поэтому у Фихте созидание предметов культуры и созидание предметов как категориально оформленных образований — тождественные процессы. Иначе говоря, в сфере теоретической философии категории и культура у него совпадают. В этой крайней форме выражается тот действительный факт, что философия есть вид духовной культуры, поэтому ее категории также есть одно из высших формообразований культуры, поскольку философия — не просто обобщение вне ее находящейся культуры, а предельное развитие самой культуры, ее высшая ступень. В данном смысле и категории, которые издавна были предметом философского анализа, являются предельным выражением всей культуры человечества. Из указанного следует, что структурные особенности концепции категорий у Фихте — резюме культурно-исторического процесса, его внутренняя абстрактная форма. Чтобы сделать это очевидным, обратимся к некоторым структурным особенностям «Наукоучения».

Возьмем исходные категории «Наукоучения». Я и Не-Я синтезируются, сочетаются в понятии ограничения — «частичного уничтожения». Но Я и Не-Я по-прежнему остаются; только теперь к ним прибавляется новое определение: Я ограничивает Не-Я, и наоборот. Для осуществления синтеза Фихте ищет признак, в котором они равны друг другу. В данном случае такой признак есть понятие делимости Я и Не-Я. Но изначальные противоположности продолжают существовать вследствие того, что они лишь в некотором отношении равны, а в других отношениях они по-прежнему противоположны. В самом синтезе, в объединении они противоположны. Например, Я ограничивает, Не-Я ограничивается. Синтез сам в себе

противоречив, что дает основание для новых противоположностей, которые вновь сочетаются в новом синтезе и т. д. Каждый последующий синтез все прочнее и плотнее сплавляет основные полюсы системы — Я и Не-Я; с каждым новым синтезом в них все меньше противоположного, пределом является их тождество.

Таким образом, вся система движется между двумя крайностями — субъектом и объектом — как между двумя полюсами магнита. Каждый синтез вычленяет новые полярные категории, являющиеся определениями субъекта и объекта. Каждая категория (причинность, субстанциальность и т. д.) — форма их взаимоотношения. Их же взаимоотношение есть деятельность. Если Я активно, то Не-Я пассивно: это — отношение субстанции и акциденции. Если же Не-Я деятельно, а Я страдательно, получается причинность (действие и страдание) и т. д. Все категории суть формы деятельности.

Какова же основная цель этого анализа в «Наукоучении»? Доказательство того, что субъект и объект тождественны. «Синтетический» метод Фихте и вся построенная с его помощью система обосновывает идеалистическое тождество мышления и бытия, сознания и предметной действительности.

Структура всей системы направлена именно на эту цель. Как указывалось, все синтезы — формы объединения субъекта и объекта. Так как первый синтез — ограничение — лишь частично уничтожает их противоположность (через понятие делимости), то он сам противоречив. В этом синтезе вскрываются новые противоположности и находится их синтез, который, таким образом, вдвигается между полюсами прежнего. С новым синтезом дело обстоит аналогично: третий синтез вдвигается для сочетания противоположностей во втором и т. д. Всего в теоретическом наукоучении пять синтезов (от А до Е).

Каждый последующий синтез все ближе подходит к центру, ядру системы — тождеству Я и Не-Я, пока, наконец, синтез Е (теория продуктивного воображения) не показывает, каким образом Я и Не-Я, будучи противоположностями, в то же время якобы тождественны. Каждый последующий синтез вкладывается в предыдущий, и вся цепь изображает процесс смыкания крайних полюсов (Я и Не-Я) в некоторой нейтральной точке. Сам Фихте об этом пишет: «Подлинной высшей задачей, содержащей в себе все другие задачи, является следующая: как может Я непосредственно воздействовать на Не-Я или же

Не-Я — на Я, раз оба должны быть друг другу противоположны. Между ними продвигают какое-нибудь X, на которое они оба воздействуют и через которое они, стало быть, косвенно воздействуют и друг на друга. Но тот час же замечают, что ведь и в этом X должна же быть какая-нибудь точка, в которой Я и Не-Я непосредственно совпадают. Чтобы этому воспрепятствовать, вместо проведения точных границ продвигают между ними некоторое новое посредствующее звено У» [87, с. 121].

Так можно было бы продолжать до бесконечности, поскольку мы никогда не получим точки, в которой Я и Не-Я непосредственно соединились бы. Почему же? Потому что это «внутренне противоречиво» (Там же, с. 122). Парадоксальный факт: основные противоположности, объединение которых есть смысл всей системы, не могут, однако, объединиться. «И можно было бы так продолжать до бесконечности, если бы узел затруднения не был, правда, не разрешаем, а разрушаем некоторым властным предписанием разума, которое не делается философом, а только указывается им, а именно повелением: так как Не-Я никак не может быть соединено с Я, то вообще не должно быть никакого Не-Я» (Там же, с. 121).

Отмеченное Фихте противоречие состоит в следующем. Пусть исходные противоположности, субъект и объект, даны. Их первое определение есть частичное взаимоуничтожение. Но оставшиеся их части вновь противоположны, следовательно, требуют объединения и взаимного уничтожения и т. д. Есть две возможности: или последующие синтезы исчерпывают обе противоположности, или нет. Первое невозможно, ибо тогда не будет Я, оно исчезнет. Но тем не менее исчерпывание должно иметь место, так как это требуется целью, которую ставит перед собой Фихте. Следовательно, вторая возможность состоит в том, что исчерпание должно быть неограниченным, должно прогрессировать, но не может быть завершено. С этой стороны взаимоуничтожение противоположностей субъекта и объекта есть отражение бесконечного асимптотически развивающегося познания. И то обстоятельство, что Фихте бесконечное противоречие разрешает властным велением разума, не оправдывается ни фактической историей познания, ни логикой исследования. Оно диктуется целью создать законченную систему идеализма, то есть вненаучным фактором.

Для нашей темы здесь важно подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, средствами, которые используются

для исчерпывания субъекта и объекта, являются категории и их структуры; скажем, первый синтез исчерпывает объект и Я до одной глубины, второй идет дальше, третий — еще дальше и т. д. Это значит, что неопределенный первоначально для познания объект осваивается в категориях и при помощи их. Противостояние, противоположность объекта снимается, поскольку он познается, отражается в категориях. Весь процесс направлен на полное освоение объекта, и ступени, по которым он совершается, есть определенные категориальные синтезы. В «Наукоучении» эти синтезы ведут к основной теоретической способности (продуктивному воображению), которая и порождает противоположность субъекта и объекта, отделяет их друг от друга. В идеалистической форме здесь, несомненно, обнаруживается факт, о котором писал В. И. Ленин, а именно, что категории суть ступеньки выделения человека из природы, средства, при помощи которых человек отличается от нее и начинает ей противостоять.

Во-вторых, снятие противоположности субъекта и объекта с использованием категорий есть не только познавательный, но и действительный исторический процесс, в котором происходят практическое освоение природы и создание мира надприродного, но вполне реального — мира культуры. Культурно-исторический процесс совершается аналогично процессу познавательному, и это естественно, ибо второй есть отражение первого. По отношению к нему можно говорить также о противоположности субъекта и объекта, их постепенном освоении или «исчерпании», полном освоении как конечной цели культуры и невозможности достичь этого ввиду теоретической и практической неисчерпаемости природы. Это подтверждает высказанную нами раньше мысль о том, что общая структура категориального строя «Наукоучения» Фихте через анализ познавательной деятельности человека воспроизводит внутреннюю абстрактную форму культурно-исторического процесса в целом.

Конкретизация культурно-исторического аспекта категорий в философии Шеллинга. Изложенные особенности фихтеанского учения о категориях получили дальнейшее развитие в философии Шеллинга. Это касается не только категорий как таковых, то есть их внутреннего содержания, их взаимоотношения и функции, но и того социально-исторического контекста, в котором предстают категории, того культурного фона, который сознательно или бессознательно отражает вписанные в него категории. Шеллинг

исходит из Фихте, но в значительной степени модифицирует его метод и содержание «Наукоучения». Важные сдвиги в сторону истории и культуры претерпевает и теория категорий.

Первый важный сдвиг в структуре философской системы состоит в том, что у Шеллинга история выступает с самого начала системы. Вся система теоретической философии делится на три «эпохи самосознания». Первая эпоха простирается от первоначального ощущения вплоть до теоретического созерцания, вторая — от созидającego созерцания до рефлексии, третья — от рефлексии до абсолютного акта воли. Эти эпохи дают историю деятельности субъекта, строящего, созидającego объективный мир. Согласно основной в этом отношении идее Шеллинга, «философия является подражанием изначальному созиданию» [95, с. 90], то есть она воспроизводит созидательную деятельность идеалистически истолкованного человека, сведенного к сознанию и самосознанию. «Философия, таким образом, является историей самосознания, проходящего различные эпохи» [Там же, с. 92], которые мы только что назвали.

Эти три эпохи дают всю историю самосознания, и она исчерпывает систему теоретической философии. У Фихте дело обстоит несколько иначе. Сначала он выводит, конструирует основную познавательную способность и только затем излагает «прагматическую историю человеческого духа». Таким образом, по сравнению с предшественником у Шеллинга история придвинута к самому началу системы, ей предшествует только вводная часть.

Но история самосознания или познания — только первый уровень и стадия исторического анализа человеческого духа. Дело в том, что продуктом деятельности самосознания является у Шеллинга объективность, а она — двух порядков: реальная природа и практическая история. «Объективное первого порядка, то есть природа», излагается Шеллингом в системе теоретической философии в виде дедукции материи и таких ее основных форм, как электричество, магнетизм, химизм, а затем в виде органической природы. Не останавливаясь на этом вопросе, сошлемся на общеизвестные факты, что природа является самостоятельным предметом исследования в натурфилософии Шеллинга (одной из двух первоначальных наук его учения) и что Шеллинг внес значительный вклад в истолкование природы как исторически развивающейся реальности. В рассматриваемой работе историзм предстает не в качестве свойства

самой природы как объективной реальности, а в качестве развития деятельности человека, которая созидает природу как объект сознания. Иначе говоря, здесь мы имеем историю деятельности или созидания природы, а не историю самой природы, что имеет место в собственно натурфилософских работах Шеллинга.

Объективное второго порядка — это история. Она является предметом анализа в системе практической философии — второй части «Системы трансцендентального идеализма». О нем Шеллинг пишет в предисловии к данной работе: «Истины практической философии в самой системе трансцендентального идеализма могут играть роль лишь промежуточных звеньев, и, собственно говоря, нашей системой усваивается лишь то в практической философии, что в ее пределах ведет к объективности. В наиболее общем виде это будет история, которая в системе идеализма с таким же правом требует себе трансцендентальной дедукции, как и объективное первого порядка, то есть природа» [95, с. 7].

Таким образом, «вся система философии», которая находит свое «завершение в двух основных науках» [Там же, с. 15], дает две формы исторического рассмотрения объективности — историю, соответствующую теоретической и практической философии. Все учение Шеллинга разворачивается на фоне истории и является попыткой ее диалектико-идеалистического конструирования. Различие этих двух историй по сути основывается на том, что реальный эквивалент первой из них — онтогенетическое развитие человека, второй — филогенетическое. В системе теоретической философии Шеллинг исследует отдельного индивида, его деятельность и осознание последней в качестве производящего фактора объективных образований. В системе практической философии аналогичным предметом исследования является идеалистическое истолкование действительной истории общества или истории культуры, преимущественно духовной, которая выражается в таких формах общественного сознания и общественной деятельности, как мораль, право, религия, искусство, философия.

По сравнению с указанной, все-таки действительной, хотя и идеалистически интерпретируемой историей, «история самосознания» кажется таковой только метафорически, а ее адекватное содержание — это теоретико-познавательный и логический анализ ощущения, созерцания, рефлексии, которые являются неперменными способностями всякого сложившегося человека. В данной связи возникает

вопрос о соотношении логики и истории. Правоммерно ли Шеллинг называет историей самосознания изображение таких способностей? Если мы анализируем структуру познания, выделяя в ней ступени ощущения, созерцания, рефлексии, то это именно логический анализ, потому что все ступени в человеке уже есть. Мы только мысленно воспроизводим их содержание и связи.

Однако иначе обстоит дело, если мы обратимся к развитию, формированию индивидуального сознания. Здесь в процессе онтогенеза сначала возникают ощущения и восприятия, затем — созерцание (отношение субъекта и объекта), еще позже — рефлексия (мышление об объективном мире, его формах и свойствах). Моменты логики познания здесь действительно предстают в качестве ступеней или эпох истории индивидуального сознания. Со всей очевидностью это показано в работах представителей психологии, таких, как Пиаже, Выготский, Брунер и др. Например, Пиаже уделяет основное внимание выявлению стадий развития интеллекта ребенка, показывает, как постепенно на основе его практической деятельности формируется для него «объективная Вселенная» (это происходит лишь на втором году жизни), а затем познание объективного мира проходит еще стадии — конкретных и формальных операций. Главное здесь то, что развитие ребенка не начинается с осознания объективного мира, а должно сначала активно построить его для себя, что происходит на уровне сенсомоторного интеллекта и чувственного созерцания.

Аналогично содержание истории самосознания у Шеллинга: она сводится к тому, что субъект созидает объективный мир, причем созидание сначала протекает бессознательно, а затем постепенно осознается, так что процесс осознания идет от продуктов деятельности к самой деятельности, их порождающей. Иначе говоря, проблема, которую решает Шеллинг, — как совершаются объективация деятельности и ее осознание, каковы механизмы этого процесса, — та же, что и проблема Пиаже. Но решается она разными средствами: у Шеллинга — путем логического конструирования (воссоздания) процесса, у Пиаже — путем обобщения экспериментальных данных. Но сама проблема Шеллинга важна и реальна. Многие ее аспекты изучаются в современной науке, а в генетической психологии эта проблема основная.

В данной связи интересно определить, насколько философия может своими средствами ее решать, что в рас-

считаемом отношении есть положительного у Шеллинга. По крайней мере можно утверждать, что философский подход может обозначить основные направления исследования, указать на самые общие зависимости предмета изучения и т. д. Анализ работы Шеллинга показывает, что основные эпохи он выделял правильно, что подмечал некоторые их действительные черты и закономерности развития. Так, Шеллинг несомненно прав, когда считал: противоборство реальной и идеальной деятельности лежит в основании сознания; в ощущении и созерцании субъект себя не осознает и воспринимает результат собственной деятельности как объект; первоначальное ощущение есть слитность субъективного и объективного; их распадение происходит через деятельность субъекта; объект для сознания строится постепенно и в его построении важную роль играют категории; последние сначала функционируют бессознательно как способы действия, а затем осознаются и становятся формами рефлексии или мышления и т. д.

Признавая рациональный характер всех этих проблем, следует все же иметь в виду, что Шеллинг ставит и решает их идеалистически. Исходя из постановки тех же проблем в генетической психологии, можно скорректировать их постановку у немецкого философа. У него получается так, что «конструирование материи» (в первой эпохе самосознания) или «созидание объекта» (во второй) есть действительное их создание. На деле же данное конструирование материи есть изображение не действительной ее истории, а формирование ее как объекта для развивающегося сознания. И тогда мистика и идеализм выступают облачениями, под которыми спрятана действительная проблема. Аналогичное можно сказать и относительно других, более частных аспектах проблемы.

Исходя из сказанного можно сделать вывод о том, что логика наличного познания есть сжатое воспроизведение его прошлой истории. Сказанное относится и к «прагматической истории человеческого духа» Фихте, с тем, однако, отличием, что у него она намного схематичней и абстрактней. У Шеллинга эта схема разрослась в систему теоретической философии.

Распространение понятия истории на всю теоретическую философию привело к некоторым новым аспектам в истолковании категорий. У Фихте появлению основной теоретической способности — продуктивного воображения — предшествуют пять синтетических актов, которые

исчерпывают фактически всю категориальную структуру самосознания. Категории выступают у него с самого начала и анализируются до изложения «прагматической истории».

Совершенно иное — у Шеллинга. Как уже было сказано, он различает три эпохи самосознания. В первой эпохе о категориях вообще нет речи. Во второй эпохе Шеллинг анализирует категории общей и органической физики как итог «конструирования» материи. К ним относятся магнетизм, электричество, химизм. Здесь же рассматриваются философские категории, без которых, по мнению Шеллинга, невозможно построение объекта. Только в третьей эпохе Шеллинг дает развернутый анализ тех категорий, которые Фихте исследует с самого начала — причины и следствия, субстанции и акциденции, взаимодействия и др. Случайно ли это различие места категорий в структуре систем знания у двух немецких философов?

Что касается натурфилософских категорий, которых у Фихте вообще не было, то их введение объясняется общеизвестным интересом Шеллинга к философии природы. В системе теоретической философии он пытался показать, как на основе деятельности субъекта строится объект. Этим объектом в данной части сочинения является природа, которая для Шеллинга не сводится только к универсальным атрибутам, отражающимся в логических категориях причины, взаимодействия и т. д. Для более конкретной ее характеристики и служат «категории физики». Категории же метафизики, то есть философии, у Шеллинга появляются только в связи с построением объекта и осознанием своей деятельности, когда субъект рефликтирует над общими способами деятельности по созиданию объекта.

В истории философии категории рассматривались начиная с Аристотеля или в качестве определения объекта, или в качестве формы его построения — в зависимости от того, понимался ли объект как нечто данное, как, например, у Аристотеля и многих материалистов, или же объект рассматривался как производное от человеческой деятельности (например, у Канта), а общими формами ее считались категории. Последняя точка зрения представлена и у Шеллинга. Он считал к тому же, что процесс, в котором создается объект, осознается не сразу; сначала воспринимается только результативная сторона деятельности, именно то, что возникает в ней, сама же деятельность, ее законы и формы осознаются не в самом процессе

созидания, а после его завершения. Вот почему только после «построения» материи (вообще природной объективности) Шеллинг приступает к анализу категорий. Но в конечном счете различие концепций Фихте и Шеллинга по данному вопросу основывается на том, что первый из мыслителей вводит «объект» с самого начала изложения системы, тогда как второй в системе трансцендентального идеализма начинает с субъекта и его деятельности и через нее постепенно переходит к объекту, который строится этой деятельностью. Будем ли мы понимать при этом категории как определения готового объекта, сделанного предмета или как формы самой деятельности, которая сначала не осознается в своей закономерности, или, наконец, как то и другое вместе, что фактически имеет место у Шеллинга, категории никак не могут появиться в самом начале. Вначале в системе Шеллинга нет объекта, тогда как у Фихте он есть. Следовательно, структурные особенности их сочинений с точки зрения места и роли категорий в них являются следствием различия в форме принципов и методов их философских систем.

Эти различия могут казаться несущественными для Гегеля или К. Фишера, но они важны в плане истории диалектического метода и развития философских систем в немецкой классической философии. По сравнению с «Наукоучением» Фихте в системе философии Шеллинга категории отодвигаются от начала изображаемого познавательного процесса и появляются собственно в конце его. В этом заметен большой сдвиг от наукоучения к «Феноменологии духа», которая начинается с исследования форм чувственного сознания, а категории являются весьма отдаленным результатом познания, в целом его завершением, которое и у Гегеля таково, поскольку его логика, система категорий есть вывод из феноменологии.

Если бросить общий взгляд на историю категорий в работе Шеллинга, то легко заметить, что они проходят несколько стадий в своем развитии. Остановимся вкратце на этих стадиях. В первой эпохе самосознания Шеллинг различает три ступени созерцания: ощущение, созидующее созерцание, организованность. С первой связано простое вещество, со второй — «конструирование» материи, с третьей — органическая материя. Им соответствуют определенные группы категорий. Правда, вещество Шеллинг выводит из самых общих категорий, которые лежат в основе всей его системы, — из реальной и идеальной деятельности и их противоборства. Со второй ступенью

связаны более конкретные категории, «категории, служащие для построения материи вообще, или категории физики» [95, с. 215]. Это электричество, магнетизм, химизм, которые в натурфилософии Шеллинга играли решающую роль. Он специально подчеркнул, что существует три категории общей физики [Там же].

Разумеется, этих категорий мало для характеристики материи в целом. Но следует иметь в виду их большую общность: здесь выделяются не те или иные конкретные определенности материи, а сами формы ее существования, которые впоследствии выступили как формы движения материи, — физическая, химическая и т. д. Что касается органической материи, то общие категории физики оказываются, согласно Шеллингу, «вместе с тем категориями органических структур и учения об органической природе, с той только разницей, что также и эти категории представляются как бы взятыми в своей высшей потенции» [Там же].

Поэтому в соответствии с тремя категориями общей физики существует «три органических категории» или «три категории органической физики», а именно: чувствительность, раздражимость и воспроизведение (стремление к росту) [Там же, с. 215—216]. Категории органической физики излагаются в конце второй эпохи и завершают «построение» или дедукцию органической природы, поскольку органика действительно высшая ступень природы, а последняя — объект сознания и его деятельности в системе теоретической философии. Но построение объекта во вторую эпоху самосознания не исчерпывается указанными категориями. Им предшествуют категории, которые выполняют функции созидания объекта вообще, то есть категории философии.

Последние здесь выступают не в качестве форм мышления или рефлексии, а как способы действия субъекта: «Все категории, — пишет Шеллинг, — являются теми способами действия, при помощи которых у нас впервые возникают сами объекты» [Там же, с. 185]. Он поясняет это на примере категории причинности: «Когда мы высказываем суждение: А — причина В, то это значит ни больше, ни меньше, как: последовательность, в какой они являются, дана не только у меня в мыслях, но заключена в самих объектах. Ни А, ни В не могли бы вообще существовать, если бы не находились в таком соотношении» [Там же, с. 185—186]. В качестве способов действия Шеллинг исследует категории субстанции и акциденции, причины и

действия, взаимодействия, пространства и времени. При чем между ними существует определенная субординация. Самой основной является категория взаимодействия. «Только лишь благодаря категории взаимодействия объект впервые становится субстанцией и акциденцией, причиной и действием одновременно» [Там же, с. 193].

Аналогично благодаря ей пространство становится формой сосуществования, а время — формой последовательного существования. Обобщая свой анализ категорий, Шеллинг писал, что «в предшествующих исследованиях содержится полная дедукция категорий отношения, и поскольку изначально только таковые и существуют, всех категорий вообще» [Там же, с. 192]. При этом он подчеркивал, что здесь, во второй эпохе, где дается описание самого процесса созидания, эта категория существует еще не для самого субъекта, а только для философа, который исследует его (субъекта) деятельность. На протяжении второй эпохи дедуцирован «ряд действий» [Там же, с. 223] и способов действия. Осознание последних происходит на следующей ступени истории самосознания.

Осознание происходит лишь тем путем, что «свою ответственность как таковую (интеллигенция) начнет обособлять от всего, что в этом действовании возникает, иными словами, от создаваемого» [Там же, с. 227]. Еще в начале второй эпохи Шеллинг в данной связи противопоставил свою точку зрения точке зрения Канта. «Поскольку, — писал он, — вся наша философия разворачивается с точки зрения созерцания, а не той рефлексии, на которую ориентировался, например, Кант в своей философии, то и сейчас начинающийся ряд действий интеллигенции мы будем дедуцировать в качестве действий, а не понятий о действиях или категориях. Ибо лишь на дальнейшей стадии самосознания нашей задачей будет показать, как эти действия восходят до рефлексии» [Там же, с. 165]. Теперь он и решает эту задачу, то есть показывает, как первоначально слитые деятельность и объект обособляются; «понятием именуется получающееся у нас в том случае, если действие в качестве такового мы отделяем от возникшего» [Там же, с. 228], то есть от созданного объекта. Такое отделение называется абстракцией. Последняя может быть или эмпирической, тогда результат — конкретные понятия, или трансцендентальной, — тогда мы получаем всеобщие и необходимые понятия, то есть категории философии.

Шеллинг дает, таким образом, деятельностное истолко-

вание категорий, в чем его большая заслуга в истории философской мысли. Аналогично он трактует абстракцию и абстрагирование, схематизм как способ действия, общий для всей сферы человеческого духа, и т. д. [Там же, с. 233]. В связи с этим же Шеллинг переосмысливает традиционное понимание понятия как всеобщего. С его точки зрения, «понятие — это вовсе не всеобщее, как обычно предполагается, но скорее правило, момент ограничения и определения наглядности» [Там же, с. 235]. Наоборот, всеобщим является созерцание или созидание, которое ограничивается правилом или понятием.

В соответствии с двумя видами абстракции Шеллинг отличает «эмпирические или родовые понятия» и категории. В анализе категорий он отталкивается от их таблицы, составленной Кантом, и деятельностного истолкования категорий у Фихте. Шеллинг членит категории на несколько групп — категории отношения, количества, качества, модальности. Все они предстают как группы рефлексии или сознания объекта, субъекта и их соотношения. Модальные категории выражают именно последнее; они «представляются высочайшими ступенями рефлексии или общим охватом всех остальных категорий... Поскольку понятия возможности, действительности и необходимости возникают в силу высшего акта рефлексии, то неизбежно им завершается весь свод теоретической философии» [Там же, с. 255].

Обозревая все сказанное, можно заметить, что в некоторых пунктах концепция Шеллинга перекликается с концепцией Фихте, а именно оба различают категории как способы действия и затем — как способы рефлексии или сознания. Однако описание способов действия у Фихте дано до «прагматической истории человеческого духа», тогда как у Шеллинга даже и бессознательно действующие категории охвачены историей. Последняя благодаря этому делится на две стадии — реального и бессознательного функционирования категорий, а также историю их осознания. Это расширение рамок исторического подхода, захватывающее не только рефлексивные акты, но и реальные «ряды действий», является несомненным шагом вперед в социально-культурном истолковании категорий; оно выводит «формы мышления» в действительную историю, в которой они формировались и «работали».

Вся история деятельности субъекта, все ее эпохи заключены у Шеллинга между двумя полюсами. Вначале дано нерасчлененное единство субъективного и объектив-

ного. Затем посредством деятельности происходит формирование объективной реальности и отделение ее от субъекта. Возникает действительное отношение субъекта и объекта. Наконец это отношение осознается. «Интеллигенция, — пишет Шеллинг, — видит себя ограниченной созидающим созерцанием, — это совершенно равносильно... тому, как если бы мы сказали, что она видит себя ограниченной объективным миром. Здесь, значит, впервые противоплагаются друг другу в сознании объективный мир и интеллигенция» [Там же, с. 253]. В стадийной концепции интеллекта Пиаже результатом первичного формирования индивида также является «объективная вселенная», которая противостоит ребенку и который осознает ее как объективную реальность.

Таким образом, началом процесса является непосредственное единство субъективного и объективного, результатом — их отношение, которое не только реально возникает в процессе деятельности, но и осознается как таковое. Это осознание требует определенных средств рефлексии. Необходимой их составной частью являются категории. Традиционное понимание категорий как определений объекта, понимание, выражающее необходимую соотносительность категорий с объектом и объективным миром в целом, фиксирует действительный факт практически-духовного освоения мира. Разумеется, характер категорий зависит от характера объекта, а последний различен в зависимости от стадии развития, на которой находится человек. Так, один характер категорий — для философа, другой — для ребенка двух или трех лет (когда для него впервые возникает объективная вселенная). Результаты исследований в области генетической психологии показали, что категории при первоначальном становлении объекта для ребенка имеют конкретно-чувственный, предметно-практический характер и весьма отличаются по форме и содержанию от философских категорий. У Шеллинга мы также находим несколько стадий объективации, каждая из которых соответствует определенной «эпохе самосознания». На первой стадии сознанию противостоит вещь в себе, затем объект, в «построении» которого, как мы видим, категории играют решающую роль. Наконец, на высшей стадии развития сознания объективный мир и субъект противоплагаются «совершенно в том же виде, в каком мы добираемся до осознания этого противоположения путем самой первой философской абстракции» [Там же, с. 253]. Таким образом, первоначальное осознание этого факта происходит

совершенно не в том виде, в каком его воспринимает философ.

Данное обстоятельство находит зримое выражение в открытой Пиаже закономерности, что помимо первичной (или первоначальной) объективации на дальнейших стадиях развития человека им переживается вторичная и третичная объективация. Только последняя приближается по своему характеру к философской рефлексии о мире. У Шеллинга, таким образом, можно видеть предвосхищение этой закономерности, поскольку он постепенно переходит к «высшему акту рефлексии», в котором «интеллигенция обращается одновременно и на объект, и на самое себя, будучи одновременно как идеальной, так и реальной деятельностью» [Там же, с. 254]. При этом категории возможности, действительности и необходимости «представляются высочайшими ступенями рефлексии или общим охватом всех остальных категорий» [Там же, с. 255].

То обстоятельство, что Шеллинг завершает весь свод теоретической философии модальными категориями, заслуживает самого серьезного внимания, ибо именно в них, как в «никаких других категориях, выражено отношение субъекта к объекту, сам их смысл состоит в этом отношении. Поскольку цель Шеллинга показать, как строится данное отношение и как оно осознается, то из всех философских категорий эти являются наиболее подходящими для данной цели. «Чисто философский» и абстрактный характер объективации на предшествующих стадиях объясняется отсутствием в его время каких-либо данных научного характера по этому вопросу. Ставить и решать вопрос о разных стадиях объективации мира для человека конкретно стало возможным только в XX в. с развитием генетической психологии.

Существование разных стадий объективации подтверждает и история человеческой культуры. К. Маркс и Ф. Энгельс, исследуя первичные исторические отношения, или основные стороны социальной деятельности [10, с.36], относили к ним, вслед за производством жизненных средств, порождением новых потребностей, производством людей, также и сознание. «Лишь теперь, — пишут они, — после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием» [Там же, с. 39]. Основоположники марксизма, таким образом, сразу же подошли к сознанию как производному отношению,

которое опосредовано другими, а именно материальными факторами, перечисленными выше.

Но, во-первых, важно то, что они относят его к первичным отношениям, которые существуют с самого начала человеческой истории. Во-вторых, сознание является необходимым моментом человеческого отношения к миру. Это видно из следующего сравнения. «Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня. Животное не *«относится»* ни к чему и вообще не *«относится»*; для животного его отношение к другим не существует как отношение [Там же]. Речь идет о том, что человек с самого начала истории, в отличие от животных, не только реально относится к миру, но и осознает это отношение, то есть осознает объективный мир как отличный от него самого, противостоящий ему. Это значит, что человек выступает как субъект в противоположность объекту. Поскольку реально относится к миру и животное, но не воспринимает, не осознает отношения, постольку осознание является следствием иного типа отношений, материального производства прежде всего. Действительное, живое отношение человека к миру содержит два необходимых момента — материальный и духовный, выражающийся в осознании других людей, природы и т. п.

В плане нашей темы следует два замечания. Во-первых, учитывая первичный характер названного отношения человека к миру, можно сделать вывод, что те категории, в которых протекает осознание объективного мира и самого отношения к нему, которые, по словам В. И. Ленина, являются ступеньками и средствами выделения человека из природы, качественно отличаются от философских категорий, причем не только в том смысле, что они не осознаются, но и в том смысле, что они принадлежат совсем к иному типу категориального членения мира. Осознание философских категорий происходит в рабовладельческом обществе, с отделением умственного труда от физического. Что касается категорий, принадлежащих к более древним пластам человеческой культуры, то они осознаются позже. Фактически это осознание произошло лишь в XX в. с развитием генетической и исторической психологии.

Получается, что чем древнее категориальный слой освоения мира, тем позже он осознается. Таким образом, последовательность образования категориальных слоев или уровней и последовательность их осознания идут в противоположных направлениях. Осознание начинается с самого развитого и общего уровня категорий и идет к

началу истории, первичным уровням категорий. Существование многих уровней категоризации подтверждается в истории индивидуального развития человека, которая исследуется в генетической психологии. Ее выявил в своем философском исследовании и Шеллинг. Определенные результаты по данному вопросу дает историческая психология. Принципиальное значение в этом плане имеет положение В. И. Ленина о категориях как ступеньках выделения человека из природы. В самом деле, вряд ли можно понимать эти ступеньки таким образом, что сначала возникает одна категория, затем другая, третья и т. д., то есть отождествлять отдельные ступеньки с отдельными категориями. Скорее всего, эти ступеньки характеризуются целыми совокупностями категорий. Сами же совокупности различаются типологически, так что сначала возникает один тип, скажем, предметно-практические категории, затем — другой и т. д. Выявление всех этих типов категорий, их описание дали бы действительную картину исторического развития категориального освоения мира, были бы подлинной реализацией идеи В. И. Ленина. Наконец, они предстали бы как научная конкретизация абстрактно-философской схемы Шеллинга, описывающей эпохи объективации, которые переживаются в человеческом сознании.

Во-вторых, специфическое отношение, о котором писал К. Маркс, с самого начала отличает человеческую историю от истории животного мира. Учитывая то, что его суть состоит в практической деятельности и в осознании последней, можно сделать вывод: данное отношение лежит в фундаменте всей культуры, то есть той искусственно создаваемой реальности, которая качественно отличается от реальности природы. Понятое таким образом (деятельностно-практически) отношение человека к природе совпадает с построением культуры. Его моменты — практическое действие и его осознание — первоначально органически соединены и образуют единое, практически-духовное освоение мира. Лишь с отделением умственного труда от физического они обретают относительную самостоятельность и обособляются на: социально-практическое и технологическое отношение; эстетическое отношение искусства к действительности; нравственное, философское осознание объективной действительности. В соответствии с этим познавательный момент тоже обособляется и становится специальным предметом отдельных наук, особенно философской теории познания. Основная структура познавательного процесса — отношение субъекта и объекта —

очевидно, обнаруживает свою генетическую связь с тем особым отношением человека к миру, которое охарактеризовали К. Маркс и Ф. Энгельс. Это значит, что, во-первых, такая структура сама по себе является описанием одного из важнейших моментов культурно-исторического процесса. Во-вторых, она вполне может быть понята только в связи с самим процессом. Поэтому конструирование Фихте и Шеллингом субъект-объектного отношения как такового, то есть осознаваемого, рефлексированного, есть не что иное, как попытка исследовать одно из важнейших измерений культуры. Оно зримо выражается в том факте, что познание есть феномен культуры и в таком смысле наиболее глубоко раскрывает свое содержание. Познание есть не только средство для человека, но и одна из его сущностных сил, подобно тому как труд является не только средством для существования человека, но и его родовой, существенной определенностью. Если познание и есть средство, то неотделимое от сущности человека.

Что касается осознания связи познания и культуры, то оно идет от внешних проявлений последней к фундаментальным слоям: сначала осознается связь познания с духовной культурой, «потому что, — двигаясь в рамках отчуждения, — люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и *человеческую родовую деятельность* только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих формах политики, искусства, литературы и т. д.» [2, с. 123]. Эти слова полностью относятся и к рассматриваемым мыслителям. Понимая, что «практический разум есть корень всякого разума», что, стало быть, познание коренится в практической деятельности, они сводят последнюю к формам общественного сознания и в «системе практической философии» анализируют право, мораль, религию, искусство, то есть формы духовной культуры. При этом само отношение теоретического разума к культуре еще внешне, познание рассматривается в «системе теоретической философии», после которой следует идеалистически понимаемая «практика».

Дальнейший шаг вперед должен был состоять в обнаружении внутреннего единства познания и культуры. Этот шаг был сделан Гегелем. Уже первое основополагающее его произведение — «Феноменология духа» — есть одновременно теория познания и теория сознания. Иначе говоря, весь познавательный процесс и его категориальная структура исследуются в органической связи с историей

индивидуального и общественного сознания, в контексте всей духовной культуры человечества.

Гегель: категории как квинтэссенция всей духовной культуры. Переходя к анализу проблемы категорий в философии Гегеля, подчеркнем прежде всего тот факт, что ни в одной из систем домарксистской философии история не играла такой определяющей и всеобъемлющей роли, как в системе Гегеля. Ф. Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» по этому поводу пишет, что «гегелевская система охватила несравненно более широкую область, чем какая бы то ни была прежняя система, и развила в этой области еще и поныне поражающее богатство мыслей» [14, с. 278]. Дальше Ф. Энгельс перечисляет науки, которыми представлена история в сочинениях немецкого мыслителя: «Феноменология духа... логика, философия природы, философия духа, разработанная в ее отдельных исторических подразделениях: философия истории, права, религии, история философии, эстетика и т. д., — в каждой из этих различных исторических областей Гегель старается найти и указать проходящую через нее нить развития. А так как он обладал не только творческим гением, но и энциклопедической ученостью, то его выступление везде составило эпоху» [Там же]. Философия природы, которая в созерцательном материализме занимала первое место, теперь была оттеснена на второй план и стала лишь относительным моментом в универсальной истории абсолютного духа.

Объективным основанием исторического мирозерцания Гегеля, всесторонней философской разработки духовной культуры была реальная история европейского буржуазного общества. К концу XVIII в. капитализм в целом завершил свое становление в качестве общественно-экономической формации. Буржуазные революции в Голландии, Англии, Франции были выражением этого. Особую значимость имела французская буржуазная революция, которая оказала наиболее глубокое преобразующее влияние на все европейское сообщество. Не случайно Гегель считал эту революцию поворотным пунктом всемирной истории.

В сознании идеологов буржуазии завершение становления капиталистической общественно-экономической формации отразилось в виде идеи, в соответствии с которой общество пережило подлинную историю в прошлом, когда возникали буржуазные общественные отношения. Теперь же новый строй в целом сложился и возможно только его частичное совершенствование. Будущее представлялось

мстившим, неизменным. Иначе говоря, история оказывалась опрокинутой в прошлое. Это нашло яркое выражение в письме Гегеля к Икскулю от 28 ноября 1821 г., в котором он сравнивает историческое развитие Европы и России: «Вы счастливы тем, — писал Гегель, — что имеете отечество, занимающее такое огромное место во всемирной истории, отечество, которому, без сомнения, предстоит еще гораздо более высокое назначение. Другие современные государства как будто бы уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, кульминационный пункт некоторых из них находится уже позади и форма их приобрела постоянный характер, тогда как Россия, будучи уже, пожалуй, наиболее мощною силою среди остальных государств, заключает в своих недрах неограниченную возможность развития своей интенсивной природы» [90, с. 90—91].

При таком понимании истории основной задачей ее осмысления становилось не выявление еще нереализованных возможностей, не раскрытие будущей истории общества, а описание процесса, в ходе которого складывалось настоящее положение вещей, то есть исследование истории становления современного Гегелю общества. Само исследование должно было показать, что буржуазное общество возникло необходимо, становилось по необходимым законам. Иначе говоря, это должна была быть своеобразная историческая теодицея. Такова причина повышенного интереса к историческим наукам в работах Гегеля. Характер этого интереса определялся его общим идеалистическим мировоззрением. Когда Гегель говорил о современных государствах, кульминационный пункт которых, по его мнению, находится позади, он относил к ним, по-видимому, и Германию, хотя в ней буржуазная революция в то время еще не произошла. Однако Гегель, будучи в понимании истории идеалистом, считал: если в других странах, например во Франции, революция произошла в практической сфере, то в Германии она совершилась в духовной сфере еще в эпоху реформации. Рождение специфически буржуазной формы христианства (протестантизма) Гегель воспринимал как действительное освобождение человека, ибо последний сводился им к сознанию и самосознанию, к индивидуальным и общественным формам сознания, таким, как наука, искусство, религия, философия. Вследствие этого история для Гегеля была по существу историей не материальной, а духовной культуры. Раскрытие последней в ее становлении и развитии и стало

основным предметом философской рефлексии Гегеля, определило характер его философии.

Среди всех форм общественного сознания и деятельности наиболее фундаментальной Гегель считал познавательную деятельность. Это объясняется важной ролью в развитии производства науки, которая именно при капитализме начала становиться непосредственной производительной силой. Это — объективное основание ориентации мышления Гегеля на научное знание. Однако Гегеля интересовали не сами по себе конкретно-научные дисциплины, а те формы общественного сознания, которые носили непосредственно мировоззренческий характер — мифология, религия, искусство, философия. Эти формы были объединены им в группу форм осознания действительности, отнесенных к понятию «абсолютный дух». Религию, философию и т. д. Гегель понимал как проявления абсолютного духа, то есть духа, охватывающего собой природу, историю и человека. Указанная выше ориентация мышления Гегеля на научное знание определила тот факт, что из всех перечисленных форм «духа» он отдал первенство философии и философскому познанию. Знание не только ставилось на первое место, но выделялось еще из всего массива знание философское, которое для выражения его важности и существенности получило название абсолютного знания. Остальные формы духа оказались подчиненными ему как конечные или несовершенные явления познающего разума.

Структурно все такие формы выстраивались в ряд проявлений духа, а место каждого в ряду определялось тем, насколько то либо иное знание стояло дальше или ближе к абсолютному знанию. Познавательный процесс рассматривается как существенное содержание всемирно-исторического процесса, а абсолютное знание — в качестве конечной цели всемирной истории человечества. Гегель полагал, что в его время и в его системе как раз и достигнуто абсолютное знание, и данная точка зрения была абстрактно-философским отражением его представлений о завершенности становления реальной истории. Иначе говоря, оконечивание истории познания было производным от оконечивания действительной истории.

В интересующем нас плане понятие абсолютного знания имело два аспекта. С одной стороны, оно считалось таковым потому, что было наиболее обобщенным по своему характеру и выражалось в содержании логических категорий как форм мышления. В этом аспекте данное зна-

ние выступало как результат познания и его имманентная цель. С другой — в качестве результата такое содержание являлось постольку, поскольку оно осознавалось. Но до осознания оно существовало и функционировало в бессознательной форме. Общее, согласно этой точке зрения, таково не столько потому, что оно обобщает все (последнее — лишь являющаяся сторона общего), сколько вследствие того, что оно есть основание. Все говорят об общем, писал Гегель, но мало кто знает, что общее есть основание. Содержание философии потому есть абсолютный результат, что оно с самого начала есть основание всего исторического процесса, его сущность. Поднятие до высших уровней обобщения предстает не как удаление от ядра истории, не как фиксация все более поверхностных, внешних ее черт. Наоборот, это поднятие является одновременно углублением в самые корни, основы объективно развивающегося духовного мира. Движение к цели и движение к основанию оказываются двумя моментами одного процесса, и в абсолютном знании всплывает на поверхность, обнажается основа мира. Но содержанием абсолютного знания является логика, то есть система категорий. Значит, бессознательно функционирующие категории — основа и внутреннее содержание всех формообразований духа, всей духовной культуры человечества.

Такова глобальная включенность категориального строя в ткань культурно-исторического процесса в концепции Гегеля. Эта включенность определяет все основные формы связи категорий с историей духовной культуры. В ходе философской эволюции Гегеля первой из них оказалась феноменологическая форма связи. Как подчеркивалось, «Феноменология духа» — не только теория познания. Такова она по своей конечной цели и основной тенденции, которые все формообразования духа подчиняют познанию как специальной деятельности, точнее говоря, философскому познанию. Но содержание этой работы Гегеля охватывает все существенные формы духовной культуры: науку, искусство, религию, мораль и т. д. Анализ той или иной из них занимает определенный раздел. В последующей разработке своей системы разделы разрослись в обширные сочинения, которые перечислил Ф. Энгельс в приведенном выше тексте. К. Маркс писал, что «Феноменология духа» есть исток и тайна системы Гегеля. Это имеет и тот смысл, что данное сочинение является сжатым изложением всей гегелевской системы. Будучи, таким образом, сжатым очерком истории куль-

туры, «Феноменология духа» в то же время внутренне связана с логикой и ее категориальным содержанием. На это указывается в предисловии к «Науке логики». Охарактеризовав способ действия диалектического метода, Гегель добавляет: «Таким способом я попытался в «Феноменологии духа» изобразить *сознание*. Сознание есть дух, как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Но движение форм этого предмета, подобно развитию всякой природной и духовной жизни, покоится только на природе чистых сущностей, составляющих содержание логики» [32, с. 79]. Предмет логики — указанные «чистые» сущности, то есть категории в чистом виде, взятые сами по себе, в отвлечении от более конкретного содержания. Таким образом, феноменологический процесс описывает не порождение категорий в ходе истории культуры, а лишь осознание их. Последнее достигается благодаря тому, что категории очищаются от чувственного содержания и берутся сами по себе. Здесь, несомненно, сказывается недостаточно деятельностный характер истории духовной культуры, как ее изобразил Гегель. Но в этом есть и позитивный момент, ибо категории предстают не в виде порождения формальной рефлексии, а в качестве существенного содержания всей культуры, развивающейся по объективным законам. Мы не будем излагать гегелевскую теорию категорий в «Феноменологии духа», тем более, что это сделано в ряде сочинений, особенно подробно — в работе В. И. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» [96].

Второй формой существования категорий в учении Гегеля, особенно близкой к культуре, является история философии. Отграничивая последнюю от родственных ей областей, немецкий мыслитель указывал, что «частью по своим элементам, частью по своему предмету наиболее родственной с историей философии является история других наук и культуры, главным образом история искусств и религии» [30, с. 55—56]. Здесь, очевидно, имеется в виду история духовной культуры. Более определенно связь с нею философии дальше выражается при выяснении отношения философии к научному образованию. В отличие от предметов философии, предметы частных наук — это конечные предметы и явления. «Формы мысли и, далее, точки зрения и основоположения, обладающие значимостью в науках и составляющие последнюю опору их остального содержания, не являются, однако, их своеобразным достоянием, а вообще общим с духовной культу-

рой данной эпохи и данного народа» [Там же, с. 57]. Что касается последней, то Гегель дает ей следующее определение: «Духовная культура состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности определенных духовных сил, управляющих сознанием и жизнью» [Там же]. Человеческое сознание обладает этими представлениями, признает их как такие, которые не требуют дальнейшего обоснования, и движется по ним как по своим руководящим связям, однако сознание не знает их, не делает их предметом своего анализа.

Поясняя свою мысль, Гегель ссылается на пример категорий. Каждый человек пользуется совершенно абстрактным определением мысли — бытием в виде связки «есть», а на высшей ступени духовной культуры рассматривает отношения между причиной и действием, силой и проявлением и т. д. «Все его представления и сведения на этой ступени пропитаны и управляются такой метафизикой. Она есть та сеть, в которую улавливается весь конкретный материал, занимающий человека в его деятельности. Но эта ткань и ее узлы, заключает Гегель, — погружены в наше обычное сознание в многосложный материал, в последнем содержатся наши известные интересы и предметы, которые мы имеем перед собою, и указанные общие нити не выделяются и не делаются нами предметом нашей рефлексии» [Там же].

Такое выделение и осознание категориальной сети культуры осуществляются в философской рефлексии. Вследствие этого философия выступает как мысль своей эпохи; она поднимает до сознания те формы мысли, которые являются последними опорами остального содержания духовной культуры. Эти опоры различны для разных эпох и народов, и задача истории философии состоит в изображении исторического развития категориальных сетей и общих нитей духовной культуры. Философия есть «понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух» [Там же, с. 54]. Это понятие требует определенных предпосылок, в силу чего «философия появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа» [Там же].

Однако связь философии и ее категориального строя со всей культурой народа не означает, что история философии должна входить в рассмотрение «богатств культуры вообще и научной культуры в особенности» [Там же, 56]. Даже в родственных ей областях, к которым Ге-

гель относит науку и религию, она должна выделять только их философский аспект.

В этом отношении история философии является более абстрактной формой существования категорий, чем феноменология духа. В последней категории исследуются в органическом переплетении с иными формами индивидуального и общественного сознания — наукой, искусством, моралью, правом, религией и т. д. Во введении к лекциям по истории философии Гегель вообще не рассматривает искусство и вводит в анализ отношение философии только к научному знанию и религии в разделе «Отграничение философии от родственных ей областей». В нем, как видно из названия, больше подчеркивается их различие по содержанию после того как было установлено, что определенность, являющаяся предметом философского знания, «проникает и все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу» [Там же, с. 54]. Особенно важно, что Гегель считает предмет философского знания стоящим не вне эпохи и истории, а в тесной связи со всей исторической жизнью людей. С его точки зрения, изложение истории философии не должно включать в себя внешнюю историю эпохи (этим занимается философия истории); она должна лишь напомнить об общем характере народа, эпохи и об общем состоянии вещей. Но на самом деле, подчеркивает Гегель, «сама история философии воплощает в себе этот характер и как раз высочайшую его вершину» [Там же, с. 51]. Таким образом, философия, будучи по способу существования профессиональной деятельностью определенного круга лиц, по своему содержанию выражает самые общие и фундаментальные стороны всей духовной культуры народа, всеобщую категориальную сеть, которой все пользуются, осваивая окружающий мир. Здесь, следовательно, философия и ее категории связаны с духовной и материальной культурой через историю философии, которая выступает в качестве посредствующего звена.

В разделе о философии Канта мы видели, что одна из задач, поставленных кенигсбергским мыслителем, состояла в создании «Истории чистого разума». Содержание этого параграфа в «Критике чистого разума» показывает, что речь в нем шла об истории философии как воплощении тех принципов, которых придерживался Кант. Разумеется, принципы и метод философии Гегеля в значительной степени отличаются от кантовских. Тем не менее гегелевские «Лекции по истории философии» можно рассматри-

вать как решение поставленной Кантом задачи. И оно осуществилось в русле рассматриваемой проблематики, поскольку главное, что прослеживает Гегель в истории, в философском процессе, — это развитие диалектики как метода мышления и категориального строя человеческого сознания. История философии Гегеля есть преимущественно история диалектики и история категорий. В. И. Ленин указывал, что Гегель прослеживает «преимущественно *диалектическое* в истории философии» [17, с. 223].

Наиболее абстрактной формой существования категорий в учении Гегеля является логика. Она образует высший синтез не только материальной и духовной культуры общества, но и самого философского знания, в котором Гегель, например, выделял так называемые реальные части философии — философию природы и философию духа. В этом смысле логика, или учение о категориях, есть, говоря словами Канта, высшее завершение всей культуры человеческого разума. Иначе говоря, логика — это не просто синтез находящейся вне ее культуры: она и сама по себе принадлежит к последней, является культурой мышления. Так, детально разработанное учение об умозакключениях Гегель относил к «культуре субъективного мышления», которая формируется педагогикой [33, с. 127]. К логике можно отнести и то место из «Философии духа», где Гегель пишет о возрастании абстрактности потребностей и заключает: «Привычка к этой абстракции в потреблении, в познавании, в знании и в поведении и составляет культуру (*Bildung*) в этой сфере — вообще *формальную культуру*» [38, с. 343].

Более конкретно эта идея развивается в «Науке логики». В предисловии ко второму изданию прямо идет речь о категориях конечного и бесконечного, формы и содержания и других, постижение единства которых является делом логики. «Но эти культура и дисциплина мышления, благодаря которым достигается его пластическое отношение (к предмету научного рассмотрения) и преодолевается нетерпение вторгающейся рефлексии, приобретаются единственно лишь движением вперед, изучением и проделыванием всего пути развития» [32, с. 93—94]. Во введении Гегель пишет о системе логики, что «изучение этой науки, длительное пребывание и работа в этом царстве теней (категорий. — М. Б.) есть абсолютная культура и дисциплина сознания» [Там же, с. 113].

Но помимо этого внутреннего единства логика категорий имеет и иное отношение к культуре; она связана с

нею, в концепции Гегеля, двояким образом. Во-первых, через феноменологию духа, внутренним содержанием которой она является. Мы приводили уже положение о том, что формообразования сознания основываются на природе чистых сущностей. Описав эту связь, Гегель заключает: «Этим указано (внутреннее) отношение науки, которую я называю феноменологией духа, к логике» [Там же, с. 79]. Здесь речь идет о реальном отношении логических категорий к совокупности духовной культуры. В философской системе Гегеля это нашло и структурное выражение, согласно которому за первой частью «Системы наук» («Наукой об опыте сознания») должна была последовать вторая — «Наука логики». Гегель называл это внешним отношением; в нем выражается принципиальная обоснованность его логики феноменологией духа [Там же, с. 79—80].

Во-вторых, гегелевская теория категорий органически связана с культурой через историю философии, а именно посредством известного принципа совпадения исторического и логического. Утверждая совпадение двух рядов «основных понятий» [30, с. 34], то есть категорий, совпадение их последовательности во временном и логическом аспектах, Гегель тем смыслом, с одной стороны, вводил историю и через нее и культуру в логику, а с другой — укоренял логику в истории культуры.

Итак, в системе Гегеля категории развиты в трех основных формах — феноменологической, исторической и логической. Будучи по способу осознания выводом из опыта познания, истории философии и всей духовной культуры, они в то же время по способу бытия образуют основу всей духовной культуры, в том числе и историко-философской. В этом и состоит панлогизм Гегеля. В рассматриваемом отношении панлогизм представляет собой учение о категориях как основе всей человеческой культуры. В нем в идеалистической форме отобразилось то объективное обстоятельство, что категории философии воспроизводят самые общие определенности и отношения реальной действительности и человеческой деятельности. Философия в системе духовной культуры — верхняя ступень ее иерархии, предельное обобщение. Но последнее означает не только нахождение общего в отдельном, но и выявление основы всей культуры. По словам К. Маркса, философия представляет собой живую душу культуры, то есть ее ядро, самые общие ее принципы и свойства. Философия как высшее обобщение природной и культурно-историчес-

кой реальности в то же время сама относится к культуре, поскольку последняя делится на материальную и духовную. Но одной из форм духовной культуры наряду с искусством, моралью и т. д. является и философия, а стало быть, и ее категории, законы и т. д. Этим и определяется место категорий в культуре.

На основе сказанного можно определить рациональный смысл того факта, что в учении Гегеля доминирующей наукой является «Наука логики». Разумеется, панлогизм как подавление особенного общим вреден, но несомненно и то, что в их субординации всеобщее — основное, а оно выражается в философских категориях. В логике — квинтэссенция системы, а следовательно, и квинтэссенция всей духовной культуры, поэтому не случайно то, что из всех работ Гегеля наибольшее значение в качестве теоретического источника марксизма имела именно его «Наука логики». Это следует из понимания категорий как общих форм культуры, а последней — как обобщения природы и человеческой деятельности.

Если выразить связь категорий логики Гегеля с культурой в обобщенном виде, то можно сказать, что она двусторонняя. С одной стороны, категории являются выводом из истории культуры, что видно из отношения логики к феноменологии духа и истории философии. Комментируя одно из положений Гегеля, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» [17, с. 84].

Но, с другой стороны, категории логики нацелены на культуру. Мы имеем в виду не только то обстоятельство, что в системе Гегеля за «Наукой логики» следуют реальные части философии — «Философия природы» и «Философия духа». Они предстают как виды прикладной логики. Переход к ним, особенно к третьей части системы, есть как бы возвратное движение категорий, поскольку «Философия духа» есть по содержанию та же «Феноменология духа», только в расширенном, более разработанном варианте, так что в целом категории выводятся из формообразований сознания и возвращаются, входят в них. Причина этого возврата — «*мистическое* чувство, которое, — по словам К. Маркса, — гонит философа из области абстрактного мышления в сферу созерцания, это — *скука*, тоска по содержанию» [2, с. 172]. Поэтому если в

логике ее содержание — это «формы мышления, логические категории, оторванные от *действительного* духа и от *действительной* природы» [Там же, с. 171], то в реальных частях системы, а также в ее «истокe и тайне» они связаны с ними, укоренены в них.

Но нацеленность категорий на культуру характеризуется не только внешним строением всей системы Гегеля, но и внутренним строением «Науки логики». Дело в том, что последовательность категорий в ней находится в отношении опосредования, а оно также двусторонне; последующие категории выводятся из предыдущих, но тем самым предыдущие снимаются в последующих, то есть наличны в них не в самостоятельном виде, а в качестве моментов. Последующие категории выступают в виде оснований для предыдущих; они содержат в себе предыдущие как стороны или моменты. Поэтому они более конкретны, а вся их последовательность подчиняется принципу восхождения от абстрактного к конкретному.

Содержание этого принципа как в работе Гегеля, так и в его диалектико-материалистической интерпретации основоположниками марксизма-ленинизма общеизвестно, и мы не будем на нем останавливаться. Однако подчеркнем факт, который, по-видимому, ускользает от внимания исследователей, а именно указанный принцип функционирует в «Науке логики» в двух различных формах в соответствии с ее делением на объективную и субъективную логику.

В объективной логике, которая включает в себя учение о бытии и учение о сущности, принцип восхождения означает, что мышление начинает с односторонних определенностей или категорий и движется к их единству. Конкретное здесь — единство многообразного. Однако движение все время происходит в идеальной сфере, не выходит за ее пределы. В субъективной логике, к которой относится учение о понятии, конкретное имеет иной характер. Здесь оно — реальное, так что весь логический процесс представляет собой движение от идеального или субъективного к реальному. Конкретизация абстрактно-субъективного в этой части логики есть реализация. Отмеченное различие особенно бросается в глаза в «Философской пропедевтике», где Гегель пишет: «Объективная логика — это наука о понятии самом по себе, о категориях. Субъективная же логика... есть наука о понятии... как понятии о чем-то. Она делится на три части: 1) на учение о понятии; 2) на учение о реализации понятия; 3) на учение об идее»

[37, с. 123]. Таким образом, понятие предстает в трех формах: субъективное понятие; процесс его реализации; реализованное понятие, или идея. Реализация понятия в логике Гегеля происходит как процесс полагания и осуществления цели, то есть процесс, тремя моментами которого являются: субъективная цель, средство (орудие труда), результат или объективированная цель. Описание этого процесса находится в разделе «Телеология». По сути Гегель дает в нем абстрактно-философское изображение процесса труда вообще.

В целом можно сказать, что основная противоположность, через которую развивается мысль в «Учении о понятии», — это противоположность субъективного и объективного, взятых в единстве. Но взаимопревращение субъективного и объективного есть, по мнению Гегеля, деятельность [36, с. 53]. Мы действительно видим в разделе о телеологии, как Гегель описывает целеполагание и реализацию целей, роль орудий труда или средств в этом процессе и т. д. В разделе об идее деятельность изображается еще более конкретно в двух основных ее видах — теоретическом и практическом, взаимосвязь которых даст знание или «абсолютную идею» (абсолютную потому, что не существует более мощных познавательных средств, чем указанное единство теории и практики).

В этой части логики, таким образом, доминирует в конечном счете категориальный анализ деятельности — ее внутренняя структура и взаимосвязь ее основных видов. Деятельность подчинена знанию — конечной цели логического процесса; но все же она становится сознательным, специальным предметом исследования.

Итак, применение принципа восхождения от абстрактного к конкретному характеризует преимущественно первую, объективную часть логики. Абстрактные определения объекта — это категории и рефлексивные определения. Полное определение объекта дается всей их совокупностью. Взятые в закономерной связи категории и формы рефлексии дают понятие. Иначе говоря, понятие — это связь, единство категорий, поскольку рефлексивные определения являются не чем иным, как полярными категориями. Дальнейшее движение состоит не в присоединении новых определенностей, категорий (ибо они уже исчерпаны), а в переходе из сферы субъективного мышления в сферу объективной действительности, то есть в реализации понятия, которое описывается во второй части логики. Здесь мы имеем не столько восхождение от абстрактного к конкретному,

сколько нисхождение от субъективного к объективному, осуществление целей посредством орудий труда. Можно, однако, и процесс реализации рассматривать как конкретизацию. Тогда последняя выступает в двух видах и образует две стадии в логике — в первой ее части представлен процесс получения теоретически конкретного, во второй — реально конкретного. Эти две стадии, как видно из сказанного, качественно различны; данное различие не следует упускать из вида при общем рассмотрении принцип восхождения от абстрактного к конкретному в диалектической логике.

Конечная цель логического процесса в учении Гегеля — единство субъективного и объективного — развивается, проходя три ступени: 1) непосредственного их единства или жизни; 2) идеи познания, которая представлена теоретической и практической «идеей»; 3) абсолютной идеи. Последняя нас здесь не интересует, поскольку она — не что иное, как диалектический метод, на что обращал внимание В. И. Ленин [17, с. 215]. Первые же две ступени важны с точки зрения рассматриваемой проблемы теории категорий.

Гегель был первым мыслителем, который включил понятие жизни в логику. Правда, он был также первым, кто создал саму диалектическую логику, точнее, ее идеалистический вариант. Оба эти обстоятельства тесно связаны друг с другом. Включение «жизни» в логику было закономерным результатом развития философской мысли конца XVIII — начала XIX в., формирования представлений о методе, отличном от метода механистического и метафизического материализма XVII—XVIII вв. Эти представления складывались под влиянием нескольких социально-исторических и научных факторов, среди которых не последнее место занимает постепенно сложившееся убеждение в том, что с помощью методологии метафизического материализма невозможно дать объективное истолкование феномена живой, органической природы, не говоря уже о жизни человека. Кант был первым, кто с классической ясностью сформулировал антиномию телеологической способности суждения; она касается как раз живой материи и выражает проблематичность применения механических законов для ее объяснения. Правда, Кант не мог решить этой проблемы, но последовательное столкновение методологии старого материализма с явлениями живой природы показало недостаточность первой и поставило проблему создания нового метода.

Дело в том, что в духе метафизики и механицизма не поддавались объяснению именно самые характерные черты живого: его целостность, способность к развитию, целесообразное устройство организмов, взаимосвязь функций и форм, средств и результатов, целого и частей или организма и органов. Размышление над этими специфическими чертами живого, несомненно, содействовало выработке нового, диалектического метода.

Если в системе Канта формируется антиномия — проблема живого, то в философии Шеллинга она находит дальнейшее развитие. У Канта механическое и органическое еще противостоят друг другу как две особые сферы реальности. У Шеллинга вопрос о их соотношении решается в пользу органического. Он расширяет понятие организма до мира в целом; весь мир у него — живой организм, а механические, физические явления, вообще неорганическая природа выступают в качестве производных от него, являются продуктом распада живого. Таким образом, происходит генерализация живого, которое вследствие этого приобретает мировоззренческое содержание, теряет значение частного явления действительности. Весь мир воспринимается как целостность, процессуальность и т. д. в соответствии со всеми чертами жизни. Такое организмическое мировоззрение, развитое Шеллингом, по сути в основных своих чертах является диалектико-идеалистическим мировоззрением. Концепция живого как космического целого предстает в качестве исторической формы диалектического миропонимания и способа объяснения или метода. Появление этой формы диалектики обусловлено тем, что она не сразу была развита в логической форме, в виде системы философских категорий; вырастая из социально-исторических событий, из попыток объяснить живое, диалектическое мышление первоначально исходит из них как из фактического содержания, которое обобщается, систематизируется. Вследствие этого складываются формы постижения реальности, распространяющиеся на более широкий круг объектов, чем тот, из которого мышление исходило; постепенно исходное содержание отчленивается от выработанной на его основе формы, с которой оно было сначала слито, и приобретает снова частный характер. Так, логика у Фихте и Шеллинга, поскольку они о ней пишут, понимается как формальная логика, хотя их системы представляют собой варианты системы философских категорий, то есть новой, диалектической логики. Но последняя в их учениях еще слита с конкретным

материалом, не отчленяется в качестве общелогической формы мышления.

Только у Гегеля диалектическая логика выделяется в самостоятельную науку, а вместе с тем живое, которое индуцировало наряду с другими факторами ее зарождение, низводится к явлению одной из форм диалектического развития действительности.

В философском учении Гегеля всегда придавалось должное значение феномену жизни. Ее понятие часто встречается уже в его ранних работах. В первом большом произведении — «Феноменологии духа» — есть специальный параграф под названием «Жизнь». В дальнейшем, разрабатывая свое учение, Гегель расширял материал по данному вопросу и совершенствовал способ его изложения. Это иллюстрирует его «Энциклопедия философских наук», как и вся система, в двух частях которой, в «Философии природы» и «Науке логики», понятие жизни разработано довольно подробно и занимает значительное место и в анализе формообразований природы, и в качестве категории логики.

Как и в учениях предшественников, в философии Гегеля «жизнь» заняла почетное место вследствие ее диалектичности. Гегель в «Философской пропедевтике» писал, что «жизнь есть *органическая система*» [37, с. 143]; нетрудно видеть, что она в этом своем качестве была прообразом гегелевской логики, в которой категории находятся в органической (или внутренней) взаимосвязи друг с другом и благодаря этому образуют систему. О прямой связи органического и диалектического свидетельствует следующее место из «Философии природы». Описав жизнь как противоречие и его разрешение, Гегель заключает, что именно в этом — сущность «спекулятивного», то есть диалектического, тогда как для рассудка противоречие остается неразрешенным. Следовательно, жизнь может быть понята только спекулятивно, «ибо жизнь и есть существование спекулятивного» [40, с. 362]. Смысл данного положения становится ясным, если соотнести его с учением Гегеля о том, что «логическое по своей форме имеет три стороны: α) абстрактную, или рассудочную, β) диалектическую, или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную, или положительно-разумную» [39, с. 201]. Последняя сторона логического трактуется им как собственно диалектическое. «Спекулятивное, или положительно-разумное, постигает единство определений в их противоположности, то утвердительное, которое содержится в их разрешении

и переходе» [Там же, с. 210]. Из этого видно, что жизнь есть существование диалектического, и только методом диалектики она может быть постигнута. Напротив, формальнологическое мышление к этому неспособно. Наталкиваясь на противоречивость феномена жизни, оно воспринимает ее как *«непостижимую тайну»* [33, с. 219], ибо методологические средства недостаточны, чтобы ее постичь.

Вводя понятие жизни в логику, Гегель понимал необычность такого предприятия. «Идея жизни, — писал он, — касается столь конкретного и, если угодно, реального предмета, что согласно обычному представлению о логике может показаться, будто, трактуя об этой идее, выходят за пределы логики» [Там же, с. 216]. Гегель возражает: «Разумеется, если логика должна содержать лишь пустые, мертвые формы мысли, то в ней вообще не могла бы идти речь о такого рода содержании, как идея или жизнь» [Там же]. В пользу своей точки зрения Гегель приводит то соображение, что предмет логики — истина, а истина есть процесс, и, следовательно, по крайней мере следовало бы рассмотреть в логике процесс познания. В данной связи он указывает, что и в обычных изложениях вслед за чистой логикой следует прикладная, которая имеет дело с «конкретным познаванием, — не говоря уже о той большой доле психологии и антропологии, включение которой в логику часто считается необходимым» [Там же].

Согласно Гегелю, психологическая и антропологическая стороны познания касаются его явления, а не сущности. Они образуют предпосылки познания как субъективного процесса, поскольку он реально совершается и еще не привел к результату — знанию сущности. Но в логику предпосылки входят лишь постольку, поскольку они имеют форму «существенных абстракций — определения *бытия и сущности*» [Там же, с. 216—217]. Иначе говоря, в логику антропологические и иные предпосылки входят лишь будучи взятыми в существенных чертах и выраженными в виде категорий, совокупность которых была рассмотрена в учении о бытии и учении о сущности. Подобно тому как логика изучает не всю действительность, а только ее категориальные определенности, так и предпосылки познания должны входить в нее, поскольку они — предмет логики, а не других наук. Гегель намеревается исследовать здесь познание, последнее же есть единство субъективного и объективного, которое он называет идеей. Познание —

это раздвоение на субъективное и объективное и их соотношение. Но такому соотношению предшествует непосредственное их единство. Данное единство Гегель и называет жизнью. Она, таким образом, существует до раздвоения, характерного для познания, и образует основу, на которой раздвоение осуществляется, то есть его предпосылку.

Как бы ни было абстрактно и идеалистично изложение рассматриваемого предмета в логике Гегеля, в сущности он развивает вполне правильную мысль, что без жизни нет познания. Поэтому в третьем, заключительном разделе «Науки логики» Гегель, только описав феномен жизни, переходит к анализу «идеи познания».

Важно при этом отметить, насколько, с точки зрения Гегеля, «логический взгляд на жизнь отличается от воззрения на нее других наук» [Там же, с. 217]. Однако Гегель здесь не входит в анализ того, как толкуют жизнь нефилософские науки и ограничивается лишь указанием на то, чем отличается жизнь как категория логики от природной жизни, рассматриваемой в философии природы, и от жизни, поскольку она связана с духом [Там же]. Данное различие может быть сведено к трем основным моментам. Во-первых, в логике жизнь рассматривается в обобщенном виде, в качестве категории, то есть она захватывает любое проявление жизни, но преимущественно ее высшую стадию, которая характеризует человека; здесь жизнь исследуется не со стороны своего многообразия или внешнего проявления (для чего необходим богатый эмпирический материал). Задачей является установление и изложение понятия жизни. Поэтому весь анализ у Гегеля вращается вокруг основных моментов понятия — всеобщности, особенности и единичности, в соответствии с чем феномен жизни исследуется в трех аспектах: с точки зрения живого индивида, его жизненного процесса в соотношении с объективным миром и родового процесса, размножения живых поколений [Там же, с. 231]. Во-вторых, жизнь в логике Гегеля рассматривается не сама по себе, какой она предстает в философии природы (здесь она «являет себя как высшая ступень» [Там же, с. 217]), и не в качестве средства духа, его тела или момента идеала и красоты [Там же, с. 218], а как предпосылка познания в том смысле, что нужно жить, чтобы познавать. Познание есть единство субъективности и объективности, понятия и реальности. Под этим углом зрения, как их непосредственное единство, жизнь и анализируется в логике.

Однако, в-третьих, указанное единство образует лишь

логический принцип жизни. Полнота ее анализа дается всеми категориями, каждая из которых выражает какой-то ее момент. В «Философии природы» Гегель по поводу положения Спинозы, что жизнь есть адекватное понятие, писал: «Это еще совершенно абстрактное выражение. Жизнь есть соединение противоположностей вообще, а не только противоположности понятия и реальности. Жизнь есть там, где внутреннее и внешнее, причина и действие, цель и средство, субъективность и объективность и т. д. суть одно и то же» [40, с. 362]. Иначе говоря, в логике, в отличие от других наук, дается категориальный анализ жизни.

Последний момент вплотную подводит нас к определению места феномена жизни в логике с точки зрения теории категорий. Для выяснения этого следует вспомнить уже приведенное положение о логическом, в котором предыдущие категории снимаются в последующих как в их основании. С этой точки зрения «жизнь» есть такая логическая категория, которая выступает основанием для всех предыдущих категорий, рассмотренных в учении о бытии и сущности. Логический процесс, становясь все более содержательным и конкретным, привел к жизни как такому конкретному явлению, в котором все категории сняты, то есть прекратили самостоятельное существование и сохраняются лишь как моменты, несамостоятельные определенности; они теперь берутся не сами по себе, а как имеющие своим основанием жизнь. Таково отношение жизни к предыдущим стадиям логического процесса.

В отношении к последующим категориям жизнь является предпосылкой познания. Вместе с тем и категории, которые, так сказать, вплетены в ткань жизни, являются такой предпосылкой и средством. В предисловии ко второму изданию «Науки логики» Гегель писал по этому поводу: «В жизни уже *пользуются* категориями; они лишаются чести рассматриваться особо и низводятся до *служения* духовной выработке живого содержания, созданию и сообщению друг другу представлений, относящихся к этому содержанию» [32, с. 85]. При этом Гегель выделял две функции категорий, полезных для жизни. С одной стороны, в силу своей всеобщности они служат сокращениями, а с другой — средствами для определения и нахождения предметных отношений [Там же]. Особенность использования категорий в жизнедеятельности людей состоит в том, что они берутся как формы мысли и освоения действительности бессознательно, стихийно. Их вы-

деление из ткани языка и всей жизнедеятельности происходит значительно позже: «Лишь после того, — цитирует Гегель Аристотеля, — как было налицо почти все необходимое и требующееся для жизненных удобств и сношений, люди стали добиваться философского познания» [Там же, с. 84]. В сфере последнего и происходит осознание категориального строя человеческой жизнедеятельности.

Давая материалистическое истолкование положениям Гегеля, В. И. Ленин писал: «Категории логики суть *Abbre-viaturen...* [сокращения. — *Ред.*]... «бесконечной массы» «частностей внешнего существования и деятельности». В свою очередь эти категории *diene n* [*с л у ж а т.* — *Ред.*] людям на практике («в духовной выработке живого содержания, в создании мыслей и в обмене ими»)» [17, с. 82]. Ввиду того что категории вплетены в массовую жизнедеятельность, в язык и т. д., Гегель делал вывод, что философия вообще не нуждается в особой терминологии. И если некоторые слова заимствуются из иностранных языков, то они благодаря частому употреблению получили уже права гражданства в родном языке. Этот вывод является вполне правильным, если учесть, что категории не привносятся в язык и жизнь в целом извне, а вырабатываются в их горниле и потому наличны в них, хотя бы и в недостаточно расчлененном и осознанном виде.

Их выработке содействует также рост культуры, успехи образования, которое, как мы видели, было синонимом культуры в немецкой классической философии. «Успехи образования вообще, в частности наук, даже эмпирических наук и наук о чувственно воспринимаемом, в общем двигаясь в рамках самых обычных категорий (например, категорий целого и частей, вещи и ее свойств и т. п.), постепенно выдвигают и более высокие отношения мысли или по крайней мере поднимают их до большей всеобщности и тем самым заставляют обращать на них больше внимания» [32, с. 83]. Развитие категорий, о котором идет речь, означает, что они в обыденной жизни соединены с конкретным материалом, а образование, культура ведут к их обобщению; это является необходимым условием того, чтобы они стали предметом логико-философского анализа.

Но особенно важно подчеркнуть, что, анализируя категории как средства, которыми люди пользуются в жизни, Гегель не ограничивается только теми из них, которые затем становятся предметом логики, а понимает их значительно шире. Так, по поводу категорий как сокращений

(или аббревиатур) он замечает: «Ведь какое бесконечное множество частных внешнего существования и деятельности объемлют собой представления: битва, война, парод или море, животное и т. д.; какое бесконечное множество представлений, видов деятельности, состояний и т. д. должно быть сведено к таким простым представлениям, как бог или любовь и т. д.» [Там же, с. 85]. Здесь категории — не логические формы, или формы мысли, по сути любое слово, вследствие того что оно обобщает, есть категория для некоторого круга явлений.

Из этого видно, что анализ категорий в связи с жизнедеятельностью заставлял Гегеля выходить за пределы чистой логики и вводить в рассмотрение иные, нелогические типы категорий. Если этот анализ не получил систематического развития, если в связи с духовной и материальной деятельностью и культурой Гегель рассматривал в основном категории логики, то это объясняется общими принципами его учения, прежде всего абсолютизацией мышления в истолковании всей действительности.

Однако даже беглый обзор положений Гегеля о категориях, их развитии, отношении к жизни и образованию показывает, что во многих пунктах им были предвосхищены развитые позже в буржуазной философии идеи о категориях в связи с жизнью. Речь идет не только о том, что Гегель расширил представление о категориях, вводя в рассмотрение их виды, находящиеся за пределами логики, но и логические категории во всей их совокупности он сводил к жизни как их фундаментальному основанию.

Все сказанное выше позволяет понять высокую ленинскую оценку попытки Гегеля включить жизнь в логику: «Мысль включить *жизнь* в логику понятна — и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой» [17, с. 184]. В. И. Ленин объясняет: «Если рассматривать отношение субъекта к объекту в логике, то надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (= *жизнь человека*) в объективной обстановке» [Там же]. Включение жизни в логику гениально потому, что без нее нет основания для форм мышления, логических категорий. Гегель был первым, кто обнаружил это основание, хотя оно и трактуется у него идеалистически.

Однако жизнь — не последняя категория логики. Вслед за нею идет анализ познания, которое, согласно Ге-

телю, существует в двух формах — теоретической и практической. Прежде всего заслуживает внимания тот факт, что в «Науке логики» практическая деятельность выступает видом познания. Дело в том, что теоретическое сознание исходит из объекта и приводит мышление в соответствие с ним, а практическое, наоборот, приводит объект в согласие с идеями «практического разума». В обоих случаях речь идет об установлении единства субъективного и объективного, только исходит оно из противоположных точек зрения.

Между тем такое единство есть предмет логики, и полное его описание может быть дано, если брать оба отношения, теоретическое и практическое, в единстве и тесной взаимосвязи. Познание есть единство теории и практики, в связи с чем В. И. Ленин писал: «Очень хорош § 225 *Энциклопедии*, где «*познание*» («теоретическое») и «*воля*», «практическая деятельность» изображены как две стороны, два метода, два средства уничтожения «односторонности» и субъективности и объективности» [17, с. 190]. Об этой стороне воззрений Гегеля существует обширная литература, нас же здесь интересует лишь общая структура его логики, в данном случае — соотношение «жизни» и «познания». Если, как отмечалось, последующие категории в «Науке логики» есть основания для предыдущих, то это значит, что жизнь, будучи предпосылкой познания (ибо надо жить, чтобы познавать), в то же время в познавательной и практической деятельности находит свое основание; чтобы жить, человек должен теоретически и практически осваивать окружающий мир. А это значит, что категории в конечном счете являются и средством, и результатом двуединого, духовно-практического освоения мира человеком.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленина указанная тенденция «Науки логики» выражена таким образом, что категории есть формы познания и овладения миром, а последние осуществляются на основе практики. В. И. Ленин проводит свой анализ данного раздела сочинения Гегеля в рамках проблемы «практика в теории познания». В одном из резюмирующих замечаний он пишет: «Все это в главе «Идея познания» (II глава) — в переходе к «абсолютной идее» (III глава) — т. е., несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в тео-

рию познания: см. тезисы о Фейербахе» [Там же, с. 193].

Этим общим контекстом и определяются высказывания В. И. Ленина о категориях в их связи с практической деятельностью: о том, что они служат людям на практике, являются ступеньками и средством выделения человека из природы, что практическая деятельность должна была миллиарды раз приводить сознание человека к повторению разных логических фигур, чтобы эти фигуры получили значение аксиом, и т. д.

Сравнение учения Гегеля с философскими взглядами К. Маркса и Л. Фейербаха позволяет оценить развитие проанализированных понятий гегелевской логики в связи с историческим развитием учений о категориях.

Вся совокупность категорий и понятий коренится в жизни, а последняя основывается на познании и практике. С этой точки зрения структура «Науки логики» схематически выглядит таким образом: категории и понятия — жизнь — познание и практика. К. Маркс и Ф. Энгельс исследовали категории и познание в целом, принимая во внимание жизнь человека в социально-исторической обстановке, причем в качестве основы всей жизни людей, материальной и духовной, они рассматривали предметно-практическую деятельность. «Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые, созданы их собственной деятельностью» [10, с. 22]. Таким образом, если познание, по Гегелю, в качестве предпосылки имеет жизнь, то К. Маркс и Ф. Энгельс главное внимание обращают на материальные предпосылки самой жизни, на «производство жизни» [Там же, с. 38], и лишь на этой основе говорят *«о производстве сознания»*, ибо «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [Там же, с. 49, 30]. Развиваемое ими понимание истории, «в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе ту или иную категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной практики» [Там же, с. 51]. От предшествующей философии, в том числе и гегелевской, взгляды К. Маркса и Ф. Энгельса отличаются принципиально. По словам В. И. Ленина, К. Маркс непосредственно примыкает к Гегелю, поскольку вводит практику как звено в анализ

процесса познания. У Гегеля практика — лишь подчиненный момент познавательной деятельности, тогда как у К. Маркса она есть основание всей жизни людей, а через это — и основа их духовной жизни.

Что касается Л. Фейербаха, то он не сводит человека к сознанию или самосознанию, а стремится постичь его во всей полноте и конкретности жизненных проявлений. Однако он и здесь, по словам К. Маркса и Ф. Энгельса, остается в сфере теории и рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях, сделавших их тем, чем они являются в действительности. «Он не дает критики теперешних жизненных отношений» [Там же, с. 36]. «Производство жизни» выступает у него не столько в качестве общественного, сколько в качестве естественного, антропологического отношения, и если он не ограничивается этим, то его замечания о социальной, исторической природе человека абстрактны и спорадичны. Поэтому и логические категории Л. Фейербах соотносит прямо с жизнью людей, минуя предметно-практическую деятельность как ее основу, а значит, и основу категорий.

Таким образом, если К. Маркс и Ф. Энгельс, начиная с материального производства, идут от него к жизни и формам мышления, то Л. Фейербах останавливается на непосредственном соотнесении категорий с жизнью. Из этого видно, что отмеченная структура «Науки логики», состоящая из трех звеньев («категории — жизнь — практика»), в абстрактной форме предвосхитила дальнейшее развитие философской мысли после Гегеля. И произошло это вследствие той закономерности, о которой К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что «в прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо... для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса» [Там же, с. 29].

Историческое развитие представлений о категориях в классической немецкой философии полностью соответствует этому положению. Во всем предшествующем изложении мы видели, что ее представители начинают исследование категорий с «неба», то есть с логического и гносеологического анализа их содержания и формы, и лишь постепенно спускаются на «землю», в сферу деятельности, культуры, к осознанию их как оснований категорий. Философская система Гегеля является важной вехой такого

процесса. Гегель первым в домарксистской философии представил категории в качестве квинтэссенции всей духовной культуры, изображение которой занимает всю его грандиозную систему. В «Науке логики», специально посвященной исследованию категорий, он описал путь движения от самых абстрактных к таким конкретным категориям, как жизнь и практика; на основе последних вырастает духовная культура, а значит, и категории как ее квинтэссенция и синтез.

Эти несомненные открытия Гегеля были, однако, осуществлены в рамках идеалистического мировоззрения, в результате чего и «жизнь», и «практическая идея» исследовались преимущественно как логические категории не только в том смысле, что они таковы в «Науке логики» (здесь они и должны рассматриваться в качестве категорий), но и в том, более общем, мировоззренческом смысле, что в основании всей материальной и духовной культуры, по учению Гегеля, лежат «абсолютная идея» и категории как ее определения. Поэтому дальнейшее движение философской мысли в истолковании категорий должно было состоять в материалистическом переосмыслении человеческой жизни и практики. Практика как конечное основание категорий была понята только основоположниками марксизма-ленинизма. Что касается «жизни», то ее переосмысление в рамках антропологического материализма было осуществлено Л. Фейербахом. Вместе с тем на материалистическую почву он поставил и решил проблему «категории и жизнь». Философия Л. Фейербаха в осознании действительных культурно-исторических оснований категорий представляет новый этап.

Л. Фейербах: переориентация категориального анализа с познания на сферу непосредственной жизни. Для понимания специфики анализа категорий в антропологическом материализме Л. Фейербаха важное значение имеет конкретизация основного вопроса философии, которая образует одну из фундаментальных закономерностей историко-философского процесса в Новое время. Вехи или уровни конкретизации составляют, применительно к нашей теме, метафизика XVII в., материалистическая философия XVIII в. и антропологический материализм Л. Фейербаха.

Четкое различие метафизики и философии провели К. Маркс и Ф. Энгельс в «Святом семействе». В осмыслении основного вопроса философии представители метафизики — Р. Декарт, Г.-В. Лейбниц — исходили из понятия

субстанции и сознания. Субстанция — это «метафизически переряженная *природа* в ее *оторванности* от человека» [17, с. 32]. Сознание (или самосознание, мышление и т. п.) — «метафизически переряженный *дух* в его оторванности от природы» [Там же]. Вследствие такой оторванности обоих элементов, соотношение которых конституирует основной вопрос философии, последний предстает в предельно общей форме. Сознание или мышление благодаря этому соотносится с действительностью в целом и в качестве духовной реальности, абстрагированной от человека. Вследствие этого оно выступает или как субстанция (в дуализме Декарта, монадологии Лейбница, а затем и в учениях Фихте, Шеллинга, Гегеля), или как атрибут (в пантеизме Спинозы, в общепhilософских слоях материалистических учений). Сознание соотносится с миром как бы помимо человека, ибо при этом никакие его свойства не принимаются во внимание. В чистом виде это выражено у Спинозы: мышление наряду с протяжением — атрибут единой и бесконечной субстанции. Это — материалистический вариант решения основного вопроса философии. Там же, где мышление трактуется как субстанция, мы имеем дуализм или идеализм. Конкретизация данного вопроса происходит в XVIII в. «Философия была противопоставлена метафизике, подобно тому как Фейербах при своем первом решительном выступлении против Гегеля противопоставил трезвую философию пьяной спекуляции» [Там же, с. 29]. Во французском просвещении и французском материализме соотносится не абстрактное мышление со столь же абстрактным бытием, а мышление и сознание людей с объективным миром. Иначе говоря, здесь соотносятся материя как внешняя реальность и сам человек как материальное существо, то есть два вида или два уровня материи, из которых высший по организации наделен сознанием. При таком подходе в основном вопросе философии на первый план выдвигается не мышление, а чувственность, которая и образует непосредственную связь человека с миром. Не мышление (или сознание вообще) противостоит теперь бытию, а человек со всеми его духовными способностями противостоит миру.

В XIX в., на новом этапе истории мысли и практики, вновь разыгралась борьба философии с метафизикой. «Сведя метафизический абсолютный дух к *действительному человеку на основе природы*», Фейербах завершил критику религии и в то же время мастерски наметил основные черты критики гегелевской спекуляции, и, тем

самым, всякой метафизики вообще» [Там же, с. 33]. Однако это не было простым повторением борьбы с метафизикой. Материализм Л. Фейербаха возник в иной исторической обстановке и был непосредственным теоретическим источником марксизма. Поэтому многие тенденции, наметившиеся в материализме XVIII в., в учении Л. Фейербаха отчасти более резко подчеркнуты, отчасти впервые осознаны.

Основная из данных тенденций — возврат от абсолютизированного сознания и бытия метафизического мышления к человеческим сознанию и бытию в мире — вполне осознается именно Л. Фейербахом, что зримо выражено в «антропологическом принципе» его философии. Согласно указанному принципу, основной предмет философии — человек и его существование в мире, то есть жизнь. В связи с этим «антропологический» характер приобретает и основной вопрос философии: «Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек» [84, с. 199]. Л. Фейербах постоянно оперировал термином «жизнь», и некоторые наиболее характерные обороты его мысли мы приведем ниже. Сейчас же укажем на то, что хотя он и не дошел до историко-материалистических оснований человеческой жизни, последняя не сводится у него к природному функционированию, а выражает еще абстрактно представляемую полноту существования человека. Так, в одной из основных работ он подчеркивал, что новая философия есть отрицание всякой школьной философии: она есть сам мыслящий человек, который существует и знает себя как существо природное, историческое, государственное, религиозное и т.д. [85, с. 129].

Мы видим, что уже в философии Гегеля понятие жизни играет значительную роль. С одной стороны, оно является одной из многих категорий «Науки логики». Но анализ данной работы показал, что жизнь образует и элемент более общей структуры, двумя другими элементами которой выступают совокупность категорий и практика: категории — жизнь — практика. У Л. Фейербаха эта идея углубляется: когда он определяет человека как государственное, историческое и т. п. существо, он имеет в виду не только его духовную деятельность (к ней, например, относится и религия), но и деятельность практическую. По сравнению с концепцией Гегеля, в учении которого «жизнь» имеет явно натуралистический смысл, в работах Л. Фейербаха она наполняется определенным

социально-практическим содержанием. Последнее, однако, осталось у него весьма абстрактным и получило свое истинное раскрытие лишь в марксизме. Кроме того, в названной работе Гегеля «жизнь» представлена в односторонне логическом плане: она есть основание категорий, понимаемых как формы мышления. Не отбрасывая такого аспекта категорий, Л. Фейербах в то же время идет дальше: рассматривая жизнь как способ человеческого существования, несводимый к мышлению, а включающий в себя также чувственное, практическое отношение к миру, Л. Фейербах фактически подходит к анализу категорий как общих форм практически-духовного (а не только философско-теоретического) освоения действительности. Вместе с тем и основной вопрос философии наполняется у него, помимо абстрактно-философского, конкретно-жизненным содержанием.

Описанное изменение представлений об основном вопросе философии не могло не сказаться на истолковании категорий. Под категориями Л. Фейербах понимает те определенности, которые изучает философия. Последняя в лице Гегеля рассматривает их в качестве предикатов абсолюта, причем абсолют этот не имеет иного содержания, кроме категориального, так что без него он — пустое название. Основные предикаты абсолюта в гегелевской философии — бытие, сущность, понятие. «Но абсолют... поскольку он мыслится в той или другой определенности, в той или иной категории, совершенно растворяется в этой категории, в этой определенности, так что абсолют, если не принимать в расчет сказанного, оказывается простым названием» [Там же, с. 116]. В другом месте Л. Фейербах в качестве синонимов употребляет термины «определения, формы, категории, как бы их ни называли» [Там же, с. 122]. По основному смыслу понятие категорий у Л. Фейербаха примыкает к их трактовке в предшествующей немецкой классической философии, хотя их природа истолковывается Л. Фейербахом принципиально иначе, поскольку используется антропологический принцип.

Прежде всего немецкий материалист выделяет три этапа в истории категорий в Новое время: теологический, идеалистический, антропологический. Исходя из той основной, считает философ, мысли, что бог — не что иное, как абсолютизированный человек, Л. Фейербах доказывает, что определения или свойства бога являются свойствами разума. Так; в бесконечности бога человек мыслит «только свою собственную безграничность» [84, с. 137].

Аналогично обстоит дело с другими определениями — необходимостью, неизменностью и т. д. С этим связано внутреннее противоречие теологии с самой собой, ведь бог «должен быть не человеческим, а сверхчеловеческим существом, вместе с тем, согласно всем своим определениям, он в действительности, однако, — человеческое существо» [Там же, с. 143].

Аналогично спекулятивная (идеалистическая) философия превращает реальные определения в определения абсолюта. «Сущность гегелевской логики, — писал Л. Фейербах, — есть трансцендентное мышление, человеческое мышление, вынесенное за пределы человека» [85, с. 116—117]. Вследствие этого «все, что есть в природе, налицо и в небесах божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм. В теологии у нас все имеется в двойном виде, то — в абстрактном, то — в конкретном. Точно так же и в философии Гегеля все удвоено: оно дается как предмет логики, а потом, опять-таки, как предмет философии природы и философии духа» [Там же, с. 116].

Тем не менее Л. Фейербах считал большим шагом вперед философское истолкование категорий Гегелем. «Великое историческое значение спекулятивной философии» он усматривал в том, что божественное существо было отождествлено с сущностью разума, который является у Гегеля основным понятием. Л. Фейербах выражается даже так, что «новейшая философия реализовала и упразднила божественное существо, отмежеванное и отличное от чувственности, от мира, от человека, но, — здесь же добавляет он, — только в мышлении, в разуме, притом в разуме, также отрешенном от чувственности, от мира, от человека» [84, с. 161].

Материалистическая философия Л. Фейербаха обозначает третий и, с его точки зрения, высший этап в истолковании общих определенностей или категорий. В центре его учения — не бог, не абстрактное мышление, а реальный, действительный человек. Все категориальные определенности он сводит с заоблачных высот божественного и разумного на землю, к природе и человеку. Ведь у нас нет никакого «определения абсолюта, кроме определений реальных вещей, при этом безразлично, относятся ли они к природе или к человеку» [Там же, с. 168—169]. Новый подход к истолкованию категорий, который, согласно общим свойствам учения Л. Фейербаха, может быть назван антропологическим, связан с коренным переосмыслением

основного вопроса философии, то есть отношения субъекта к объекту, мышления — к бытию, сознания — к объективной действительности.

В предшествующей Л. Фейербаху философии субъект отношения, которое является содержанием основного вопроса философии, рассматривался преимущественно с духовной стороны. Так, Гегель, учение которого является основным объектом критики Фейербаха, в «Феноменологии духа» сводил человека к сознанию и самосознанию, за что подвергался критике в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» К. Маркса [2, с. 160—162]. В «Науке логики» основной вопрос философии рассматривался как единство, тождество мышления и бытия. У Фихте и Шеллинга он выступал в форме тождества субъективного и объективного.

Все эти варианты решения основного вопроса философии подвергаются критике Л. Фейербахом. Дело не в том, что он отрицает все такие отношения: мышление действительно имеет отношение к бытию, сознание — к объективной действительности и т. д. Его критика направлена против того, что сознание, мышление рассматриваются как нечто самостоятельное. Разрабатывая новый (антропологический) принцип философии, Фейербах желает дать ему и новое название. «Если наименование новой философии, — пишет он, — название «человек» *заменить* понятием *самосознания*, то это значит излагать новую философию в духе старой, отодвигать ее вновь на старые позиции, ведь самосознание прежней философии *в обособлении от человека есть абстракция без реальности*». [85, с. 131]. И когда он здесь же пишет: «Человек есть самосознание» [Там же, с. 132], то это предложение — не повторение тезиса Б. Бауэра, как истолковывается в соответствующем примечании, а выражение самосознания. Связка «есть» выражает бытие человека. В этом смысле Л. Фейербах уточняет: «Человек есть бытие свободы, бытие личности, бытие права. Только в человеке корснится Я Фихте, монада Лейбница, коренится абсолют» [Там же]. Фихтеанское Я и есть сознание и самосознание, которое Л. Фейербах рассматривает как свойство или атрибут человека, а не как самостоятельную реальность.

Впрочем, Л. Фейербах не ограничивается критикой отдельных представителей новой философии, а дает соответствующую характеристику последней в целом. Эта философия начинается с Р. Декарта и несет на себе печать абстрактности. «Картезианское определение себя, как духа:

моя сущность заключается только в мышлении, — есть самоопределение новейшей философии» [84, с. 161]. Вся новая философия сводит человека к мышлению, сознанию и т. д. Даже воля предстает как свойство мышления, или чисто мысленная сущность. Против этого и выступает Фейербах. Всей прежней философии он противопоставляет свою новую философию, в которой соотносятся *не мышление и бытие, а человек и мир*.

Мир, согласно Л. Фейербаху, есть «совокупность природы и человечества» [Там же, с. 151]. И как бы ни было абстрактно его описание у немецкого материалиста, оно в общем, как исходное понятие, верно, хотя и требует дальнейшей конкретизации, которая осуществилась в работах К. Маркса и Ф. Энгельса. Положительным является уже то, что Фейербах в понятие мира включает не только природу, но и человечество. В его учении это не случайно, ведь «величайшим и последним принципом философии является... единство человека с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства» [Там же, с. 204]. Данное положение в философии Фейербаха носит характер принципа, хотя еще и неразвитого, поскольку анализ общества и общественных отношений составляет по сравнению с дальнейшим ходом истории весьма слабую составную часть его учения.

Что касается другой стороны рассматриваемого отношения — человека, — то в его философской трактовке Л. Фейербах делает значительный шаг вперед. «Новая философия, — пишет он о своем учении, — рассматривает и принимает во внимание бытие, каково оно для нас, не только как мыслящих; но и как действительно существующих; следовательно, для нее бытие есть объект бытия, объект его самого» [Там же, с. 184]. Таким образом, в том отношении, которое составляет содержание основного вопроса философии, соотносится не просто мышление и бытие, но два вида или рода бытия, два уровня его развития: природа и человечество — с одной стороны, человек — с другой. Конкретизируя свои идеи, Л. Фейербах писал: «Действительное в своей действительности и полноте — предмет новой философии — составляет также предмет только для действительного и цельного существа. Поэтому познавательным принципом, субъектом новой философии является не Я, не абсолютный, то есть абстрактный дух, — словом, не разум, взятых в абстрактном смысле, но действительное и цельное человеческое существ-

во. Реальностью, субъектом разума является только человек» [Там же, с. 198].

Такова концепция Л. Фейербаха. Изложенные идеи позволяют определить то новое, что внес немецкий материалист в рассматриваемый вопрос. А именно, если в предшествующей философии, особенно немецкой классической, основной ее вопрос формулировался как вопрос об отношении мышления к бытию, сознания — к объективной реальности, то у Фейербаха он заменяется отношением человек — мир. Последнее в существующей философской литературе рассматривается как основной вопрос мировоззрения, в отличие от основного вопроса философии. Учение Л. Фейербаха дает основание высказать мысль, что это — не два разных вопроса, а один и тот же вопрос, но в разных формах и на разных стадиях истории мысли: первая из указанных форм характеризует философию до Л. Фейербаха, вторая выдвигается им как более конкретная и жизненная форма основного вопроса философии.

Большая конкретность и жизненность состоит в подчеркиваемом и последовательно проводимом Л. Фейербахом представлении о чувственном характере человека и мира. «Бытие, как предмет бытия, есть чувственное, созерцаемое, ощущаемое бытие, бытие, которое можно любить» [Там же, с. 184]. Л. Фейербах при этом не сводит дело к любви; он говорит и о скорби по поводу предметного мира, но главное состоит в том, что любовь и скорбь — только наиболее важные формы чувственного отношения к миру. Само же оно шире их. Так, когда Л. Фейербах писал, что «нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще» [Там же, с. 185], то здесь он явно понимает чувственность в обобщенном виде и не сводит ее к любви. Собственно само введение им этих специфических чувств — любви, скорби — в истолкование основного вопроса философии было попыткой устранить абстрактный характер последнего, придать ему гуманистический смысл, выразить тот факт, что речь идет не об отношении абстрактного разума к действительности, а об отношении живого человека к миру.

О роли чувственности в учении Л. Фейербаха написано много, и мы отметим лишь, что чувственность он рассматривает как существенный признак бытия, отличного от мышления. В силу этого особенно выделяется тот уровень объективной действительности, в котором чувственность налична в наиболее развитой форме, а именно человек.

В результате Л. Фейербах приходит к логическому выводу о том, что отношение человека к человеку, единство их есть величайший и последний принцип философии. Он при этом видит специфическое отличие чувственности человека от чувственности животного в универсальности, обобщенности первой, чем фиксирует действительный факт, хотя и не вскрывает его основания в предметно-практической деятельности.

Значительное место уделял Л. Фейербах применению антропологического принципа в философии к анализу категорий. Одно из его основоположений по данному вопросу гласит: «Различия между сущностью и видимостью, между основанием и следствием, между субстанцией и акциденцией, между необходимостью и случайностью, между спекулятивным и эмпирическим не служат основанием двух царств или миров: сверхчувственного, куда относится сущность, и чувственного, где царствует видимость, но эти различия сами оказываются в пределах чувственной сферы» [Там же, с. 190—191]. Если учесть, что в философских учениях от Канта до Гегеля чувственность и мышление весьма резко противопоставлялись, особенно когда речь заходила о категориях (так, И. Кант даже различал формы чувственности и рассудка), то легко видеть новизну фейербаховской постановки вопроса. Как мыслитель, прошедший школу Гегеля, он, разумеется, не мог не видеть специфики мышления, и это отличает его от английских и французских материалистов XVII — XVIII вв. В то же время он стремился устранить пропасть, вырытую между чувствами и мышлением его предшественниками. По его определению, «универсальное чувство есть рассудок, универсальная чувственность — одухотворенность» [Там же, с. 201]. Поэтому и все «рассудочные понятия» — сущность и видимость, необходимость и случайность и т. д. — Фейербах не отрывает от чувственной сферы.

Отсюда проистекает одна из замечательных особенностей фейербаховского истолкования категорий — их двойственность, мыслительно-чувственный характер. Наиболее очевидно это — в понимании категории качества. «Какой произвол, какое насилие, — писал Фейербах, — рассматривать отдельно качество как нечто самостоятельное, и ощущение как нечто самостоятельное, отторгать одно от другого в отдельные науки, как будто качество представляет собой нечто вне ощущения и как будто есть ощущение без качества» [85, с. 117]. Так, Гегель исследовал

качество как категорию в «Науке логики», а ощущение — в «Психологии», составляющей часть «Философии духа». Против такого отрыва и выступает Фейербах. В позитивном плане он пишет в другом месте, что «реальность ощущения есть качество и, наоборот, ощущение есть реальность качества» [Там же, с. 122]. То, что здесь говорится относительно объекта, выступает и в субъекте, в человеке. «До того, — пишет Фейербах, — как ты помыслишь качество, *ты чувствуешь* это качество. Мышлению предшествует страдание» [Там же, с. 121]. На эти положения Фейербаха обращал внимание В. И. Ленин: «Качество и ощущение... одно и то же, говорит Фейербах. Самым первым и самым первоначальным является ощущение, а в нем неизбежно и *качество*...» [17, с. 301].

Следует отметить, что двойственный характер у Л. Фейербаха имеет не только качество, но все категории. С одной стороны, эта двойственность характеризует объективную действительность. Здесь она выступает как единство бытия с тем, что существует, единство конечного и бесконечного и т. д. «Все определения, формы, категории, как бы их ни называли, заимствованные спекулятивной философией у абсолюта и ввергнутые в область конечного, эмпирического, как раз содержат подлинную сущность конечного, подлинную бесконечность, подлинные и последние мистерии философии» [85, с. 122]. Л. Фейербах понимает это единство как синтез логических (общих) и предметных определений. Таким образом, в его учении категориям придается, можно сказать, основополагающее значение. С другой стороны, у субъекта указанная двойственность выступает, как и в случае с качеством, как соединение мышления и чувства (ощущения) в восприятии реальных определенностей или форм. Такое соединение имеется в человеке как целостном существе, и оно необходимо для познания соответствующих свойств действительности.

Особенно важно в плане нашего исследования понимание Л. Фейербахом категорий как форм или определенностей самой жизни, жизнедеятельности человека (как бы абстрактно ни понимал их немецкий мыслитель). В данном отношении ни чувственность, ни мышление не сводятся к познавательным способностям. Что касается первой, то, по словам Л. Фейербаха, «созерцание — жизненный принцип» [Там же, с. 125]. Этот принцип имеет и познавательное содержание (в созерцании предмет определяет знание человека), но с ним связаны и чувства человека (страсти, радости, нужды и т. д.). Аналогично обстоит

и чуждым мышлением. Взятое в том виде, в каком оно рассматривалось, например, в учении Гегеля и других философов, оно безжизненно, ибо отделено от чувственности: «и мышления, как такового, нет жизни» [84, с. 197]. По словам Фейербаха, «жизнь и истина — только там, где объединились бытие с сущностью, созерцание с мыслью» [84, с. 125]. Иначе говоря, Фейербах не исключает мышление из жизни, не противопоставляет их, как это получалось у философов-идеалистов. Напротив, «новая философия... обосновывает, — по его идее, — единство головы и сердца, мышления и жизни» [Там же, с. 202—203]. А вследствие этого и категории «качество», «необходимость» и т. д., которые раньше рассматривались только как формы рассудка, или формы мышления, предстают в более глубоком виде как определенности или формы самой жизни человека. Это можно видеть на множестве категорий. Приведем некоторые наиболее выразительные примеры.

Сформулировав важное общеполитическое положение о том, что пространство и время являются формами бытия всего сущего, Л. Фейербах вслед за этим применяет его к человеку. Он пишет, что вневременные суждения, воля, мысль, вневременное существо есть фикции: что отрицание пространства и времени в сущности вещей (как делал Кант) влечет за собой пагубные последствия; что также и практический смысл соблюдается только тем, кто считается с временем и пространством, а народ, который исключает их из своей философии, исключает время из политики и обожествляет антиисторический принцип [84, с. 122—123]. Все это можно было бы суммировать положением Л. Фейербаха: «Пространство и время — первые критерии практики» [Там же, с. 123]. В этих положениях категориями пространства и времени охватываются многие важнейшие проявления психической (ощущение, воля, мышление) и практической жизни людей. Они выступают в качестве форм существования психики и практики, а не только в виде содержания, которое находится внутри познающего мышления.

В основных своих работах Фейербах много пишет о страстях, аффектах, радостях и горестях от бытия, которое в предшествующих учениях рассматривалось преимущественно с логической точки зрения. Критикуя гегелевские идеи о противоречии между общим словом или понятием и вещами, которые единичны, Фейербах замечает: «Если возразят, что у Гегеля речь идет о бытии только с теоретической точки зрения, а не с практической, как здесь, то

следует ответить, что последняя точка зрения здесь вполне уместна. Вопрос о бытии есть как раз вопрос практический, вопрос, в котором заинтересовано наше бытие, вопрос жизни и смерти» [Там же, с. 175]. Фейербах считает, что если за это бытие держится право, то за него должна держаться и логика, чтобы не быть в противоречии с действительностью.

Антропологический, гуманистический смысл придает Фейербах и другим категориям. Так, он пишет, что «только испытывающее нужду существо есть существо необходимое» [85, с. 123]. Тем самым он предвосхищает аналогичное истолкование данной категории К. Марксом, то есть понимание нужды как «практического выражения необходимости» [9, с. 40]. Аналогично категория качества ставится в связь не только с ощущением вообще, о чем уже шла речь, но и с рядом определенностей жизни человека, таких, как энергия, воодушевление, огонь, любовь; сущность и существование — со страданием, потребностями и т. п. [85, с. 123]. Подобная трактовка категорий напоминает истолкование качества (Qualität) у Якоба Беме, который называл его мýкой (Qual) материи. Говоря о семи свойствах, или качествах, и их роли в пантеизме Беме, Фейербах писал: «Они у него вообще не только физические качества, но в то же время животные или психологические силы: воля, мýка, влечение, жажда, боязнь, гнев, голод — так сказать, тождества духа и природы» [82, с. 206]. Только у Я. Беме речь шла о материи в целом, у Л. Фейербаха же категории в данном случае анализируются как формы жизни человека, пантеистические идеи Беме у него обретают собственно материалистический смысл.

Замечательно в данной связи феьербаховское положение о противоречии: «Только время является средством соединения в одном и том же существе противоположных или противоречивых определений в соответствии с действительностью» [84, с. 195]. Если Гегель поясняет общие положения своей диалектики примерами из внешней природы, то у Л. Фейербаха речь идет о живых существах, и особенно о человеке, который в одно время наполнен одним определением, ощущением, а в другое — другим. Если же человек одновременно соединяет в себе противоположные определения, возникают «муки противоречия» [Там же]. Здесь категория противоречия воспринимается так, как у Я. Беме качество. Фактически же у Л. Фейербаха все категориальные определенности носят небезраз-

личный характер, предстают как формы, в которых протекает жизнь человека и его деятельность. Вот почему, критикуя извращенную точку зрения идеалистической философии на истину, Л. Фейербах писал: «Истина — не в мышлении и не в знании как таковом. Истина — в полноте человеческой жизни и существа» [Там же, с. 203]. Если эта полнота, с одной стороны, воспроизводится в совокупности общих категорий, то, с другой стороны, сами категории — не мертвые формы мысли, а действительные формы жизнедеятельности. В этом и состоит основная точка зрения Л. Фейербаха на категории: их анализ он перевел из плана познания и мышления в план жизни реальных людей, в плоскость массового духовно-практического и практически-духовного освоения мира. Здесь он реализовал ту общую тенденцию своего учения, о которой писал в письме К. Риделю еще в 1839 г.: «Практическая... тенденция моего писательства проявляется, впрочем, уже в его методе. Этот метод состоит именно в постоянном соединении высокого с кажущимся низким, далекого с близким, абстрактного с конкретным, спекулятивного с эмпирическим, философии с жизнью» [83, с. 416].

Понятие жизни здесь, конечно, еще весьма абстрактно. Но существенно то, что соединение философии с жизнью приобретает у Фейербаха характер «постоянного соединения», следовательно, имеет для него общеметодологическое значение. Тем самым он делает значительный шаг вперед по сравнению с Гегелем. Если Гегель ввел понятие жизни в свою логику как одну из категорий, хотя и весьма важную, то Фейербах стремится всю философию, все ее категории соединить с реальной жизнью людей. Этим была намечена та тенденция развития мысли, которая в перспективе привела к историко-материалистическому истолкованию всего категориального строя философии как порождения материальной и духовной культуры общества.

**ВНУТРИТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
ИЗМЕНЕНИЯ ВЗАИМОСВЯЗИ ПРИНЦИПА,
МЕТОДА И СИСТЕМЫ
В ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Характерной чертой большинства философских учений указанного периода является то, что категории в них рассматриваются в виде не разрозненной совокупности, а системы (причем здесь имеет место весьма богатое по содержанию и форме развитие от «таблицы категорий» Канта до «Науки логики» Гегеля). Это неизбежно требовало четкой постановки вопросов о том, каким методом и на каком принципе (основе) строить систему категорий. Принцип, метод и система — три главных компонента всех философских учений, в том числе и упомянутых. Поскольку принцип учения есть не что иное, как определенное истолкование основного вопроса философии, постольку из трех компонентов принцип является определяющим. Учитывая то, что философия есть эпоха, схваченная в мысли, то есть предельно общее выражение социально-культурного состояния общества, можно сделать вывод, что именно принцип философского учения прежде всего отражает развитие общества. Так, в учениях от Канта до Гегеля метод и система весьма различны. Но это вытекает из того, что в каждом из них предлагается иное решение основного вопроса философии, а последнее, в свою очередь, стимулируется изменением характера эпохи.

В самом деле, разрыв между субъектом и объектом в философии Канта отразил «трагическое противоречие» между жизнью и идеалом, которое составляет «постоянную тему» всех писаний мыслителей и поэтов — современников Канта [42, с. 18]. Данное противоречие выражает основную тенденцию эпохи накануне французской буржуазной революции 1789 г.

Динамическая эпоха французской революции отразилась в «Наукоучении» Фихте, принципом которой становится деятельность как борьба противоположностей субъек-

тивного и объективного миров, как одностороннее преодоление объективности, существующей независимо от воли и сознания человека.

Дальнейший шаг в том же направлении сделан в философии раннего Шеллинга: принцип его учения — взаимопревращение противоположностей в процессе деятельности. Субъект и объект становятся равноправными началами, что воспроизводит социально-культурный факт реализации идеалов буржуазии.

Наконец, философия Гегеля резюмирует послереволюционную эпоху, когда становление буржуазного общества и его культуры завершилось. Ее принцип — тождество мышления и бытия, разума и действительности.

Таким образом, изменение характера эпохи последовательно видоизменяет основной вопрос (принцип) философии. А внутри этого процесса, в общих рамках, задаваемых развитием принципа, происходит изменение взаимосвязи принципа, метода и системы, взаимосвязи, к анализу которой мы переходим.

С тех пор как осознана противоположность метода и системы в философии Гегеля, между ними подчеркивается в основном негативное отношение. Метод выступает как положительное в учении немецкого философа, система — как отрицательное, первый — как достижение, вторая — как недостаток. Применительно к марксистско-ленинской философии отношение метода и системы изменяется. Эта философия, несомненно, есть система воззрений, а диалектический метод, очевидно, не противоречит ей, находится с нею в единстве, согласии. Но отсутствие противоречия между ними есть только отрицательная форма их положительного соотношения. Согласие метода и системы в марксистско-ленинской философии нашло яркое выражение и в позитивном плане: потребность ее построения оказала значительное влияние на выработку и развитие диалектики. Прежде всего это проявилось в процессе создания марксистской политической экономии. Ф. Энгельс, говоря о появлении в Германии пролетарской партии, писал, что «все содержание ее теории возникло на основе изучения политической экономии» [11, с. 490]. Это вытекает из определяющей роли производственных отношений как в отношении реальной общественной жизни, так и ее идеологических, духовных отражений, в том числе и по отношению к философии.

Особенностью Марковского исследования политической экономии было ее строго систематическое построение. «В

сочинении, подобном тому, которое лежит перед нами,— писал Ф. Энгельс, — не может быть и речи о простой критике отдельных, оторванных друг от друга положений политической экономии, об обособленном рассмотрении тех или других спорных экономических вопросов. Напротив, это сочинение с самого начала построено на систематическом охвате всего комплекса экономических наук, на связном изложении законов буржуазного производства и буржуазного обмена» [Там же, с. 494]. Дав краткий, но содержательный анализ истории методологии в первой половине XIX в., Ф. Энгельс заключает: «Таким образом, тут надо было решать другой вопрос, который не имеет отношения к политической экономии как таковой. Какой метод научного исследования следует избрать?» [Там же, с. 495].

Как видно из рецензии Ф. Энгельса, именно необходимость систематического построения даже специальной науки потребовала решения проблемы метода. Им оказалась диалектика в материалистической форме, которую К. Маркс применил ко всему комплексу экономических наук.

В исследованиях К. Маркса и Ф. Энгельса было обнаружено, что диалектический метод не только не противоречит научной системе знания, но требуется ею, развивается под ее влиянием, так что в определенном смысле можно сказать: данный метод есть функция системы. Подобное отношение явилось результатом длительных исканий мыслителей как в вопросах системного построения знания, так и в вопросах метода.

Понятие «система» имеет много «разных смыслов», и все они так или иначе представлены в истории мысли. Ограничиваясь европейским регионом, можно сказать, что в доаристотелевской философии вообще нет систем. Нам кажется вполне правильной мысль Ш. Нуцубидзе, который ранние греческие философские учения называет архелогиями, то есть учениями о началах, а не системами. Начиная с учения Аристотеля, да и Платона, можно говорить о системах. В каком смысле? В том, что эти учения затрагивали более или менее обстоятельный анализ всех основных вопросов, касающихся природы, человеческой жизни, познавательных и иных духовных явлений, то есть трех основных сфер, общие законы которых изучает философия.

Самый первоначальный смысл термина «система» и означает полноту, «охват всего». При этом может не предполагаться, что выявляются существенные, основополага-

онные связи между различными областями изучаемой действительности и отображающими их науками. В таком виде мы употребляем термин и сейчас, когда говорим, что человек получил систематическое образование: имеется в виду не то, что он знает указанные связи между усвоенными им науками, а тот факт, что он прошел полный курс соответствующих наук гуманитарного и естественнонаучного профиля. Своеобразной формой системы являются энциклопедии вообще и, чтобы указать на факт из истории философской мысли, энциклопедия, созданная под руководством Дидро и Даламбера. Для подобного рода системы Гегель нашел удачное выражение «рассеянная полнота».

Характер системы становится более строгим, если во внимание принимаются основные связи исследуемых сфер действительности, если они упорядочиваются согласно какому-либо одному или нескольким принципам. Такова система растительных форм К. Линнея и иные таксономические системы. Такова «Система природы» Гольбаха; объединяющий центр в ней — понятие природы, применяемое к внешней действительности, к человеку и его духовному миру. Вообще понятие человеческой природы было в натуралистическом материализме XVII—XVIII вв. всеобщей связью всех изучавшихся явлений, которые благодаря ему выступали в систематической, целостной форме, в виде полноты объективной реальности.

Наиболее развитые формы системы возникают в XVIII—XIX вв. К ним относятся большинство построений немецкой классической философии, «Капитал» К. Маркса и т. д. Если использовать выражение Ф. Энгельса, то можно сказать, что система есть наука «в ее собственной, внутренней связи» [11, с. 494]. Такие науки представляют собой определенные системы категорий. Последние четко отчленены друг от друга, выявлено внутреннее содержание каждой из них, обнаружены необходимые связи между ними, отражающие развитие той или иной предметной области и соответствующего ей познания. Систему в таком смысле хорошо характеризуют слова В. И. Ленина: «Категории надо *вывести* (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а *доказывая*), исходя из простейших основных...» [17, с. 86]. Это имеет значение для категорий политической экономии, философии и т. д. Именно такие системы представлены в учениях немецкой классической философии, особенно в учении Гегеля.

В зависимости от того, насколько система образует внутренне связанное целое, преобладающим является аналитический или синтетический метод. Для наиболее развитых систем характерно органическое соединение анализа и синтеза. В. И. Ленин выписывает из «Энциклопедии философских наук» Гегеля следующее положение, сопровождая его на полях словами «очень хорошо!»: «Метод философии есть в одно и то же время синтетический и аналитический; но вовсе не в том смысле, что оба эти метода конечного познания находятся рядом или просто чередуются, но таким образом, что они оба содержатся в философском методе в снятом виде, и он в *каждом своем движении* действует одновременно и аналитически и синтетически» [17, с. 218]. Единство анализа и синтеза Гегель называет диалектикой. Там же, где он исследует «методы познания» в относительно самостоятельном виде, им выделялись аналитическое и синтетическое познание, в которых указанные моменты диалектического движения мысли приобретают самостоятельное значение [33, с. 246—281].

Однако философский метод не сразу стал способом построения систем знания. Проблема метода особенно характерна для Нового времени, так что уже основоположники его философии начали интенсивно ее исследовать, направляя свои усилия на создание индуктивных или дедуктивных методов в их различных вариантах. Однако «Размышление о методе», «Новый органон» и т. д. первоначально были далеки от диалектики, в исторической ретроспективе охватываясь общим понятием метафизики в смысле антидиалектики. По словам Ф. Энгельса, метафизический метод был перенесением в сферу философского знания методов конкретных наук и продержался около трех столетий. При этом варианты аналитического метода были воспроизведением методологии индуктивных наук, в которых преобладал анализ вещей и их свойств; синтетические методы рефлексировались преимущественно из наук математических, а также из логики. Сначала, например, у Р. Декарта проблема метода выражается еще в виде его основоположений, которые указывают на основные направления, тенденции развития метода; это правила для руководства ума, но еще не сам метод в связанном виде. Поэтому когда возникла задача построить систематически целую философскую систему, например, у Б. Спинозы, а затем в работах Х. Вольфа, указанных правил оказалось, конечно, недостаточно. В философию были перенесены сами математические методы, а не только общие правила,

которыми были навеяны размышления Декарта. «До сих пор, — писал Гегель, — философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с завистью на системное построение математики и заимствовала у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собой лишь смесь данного материала, исходящих из опыта положений и мыслей, или выходила из затруднения тем, что просто отбрасывала всякий метод» [32, с. 107]. Мысль Гегеля звучит парадоксально, поскольку получается, что все науки уже имели свои методы и только в философии отсутствовал собственный метод, безразлично, отбрасывала ли она его вообще или заимствовала у других наук. Эта парадоксальность, однако, исчезает, если обратить внимание на то, что философия как наука исторически становится, лишь постепенно вычленяется из общей совокупности знания. В античности термином «философия» обозначалось все знание о природе, обществе и познании. Философия как таковая слабо отличалась от всей массы знаний, тем более что естествознание в целом и отдельные науки, вошедшие в него позже, были в зародышевом состоянии. Вполне закономерно названное совокупное знание имело и некоторые общие методы — аналитический, синтетический и т. д.

Научное естествознание, а вслед за ним и общественное знание развиваются только в Новое время. Выделение этих областей познавательной деятельности из ее общего массива было вычленением и собственно философского знания. Пока такое вычленение не произошло, метод философии качественно не отличался от методов знания в целом и отдельных его отраслей. Становление же философии как специфической самостоятельной науки оказалось органически связанным с созданием собственной философской методологии. Поэтому проблема метода, как она сформулирована Гегелем, была другой стороной возникновения и развития собственно философского знания.

Особенно следует подчеркнуть, что речь при этом шла не просто о философском знании, а о философии как науке. Наука же всегда так или иначе есть система, хотя бы в виде «рассеянной полноты» или внешнего упорядочения сведений типа классификаций. Для такого рода систем нет необходимости в диалектике: для них вполне достаточны эмпирические методы естественных наук, которые раньше применялись повсеместно и в своем преломлении в философии образовали некоторое целостное явление — «метафизический метод».

В силу безостановочного развития философии эмпирическая ступень познания в ней всегда налична, а потому всегда применяются и методы специальных наук. Достаточно сказать, что в современных изложениях методологии диалектика занимает, как правило, очень скромное место (сводится в основном к методу восхождения от абстрактного к конкретному), зато обильно рассматриваются специальные методы. В этом нельзя не видеть той зависти к другим, нефилософским областям знания, о которой писал Гегель и которая в настоящее время не оправдана.

Но если на эмпирической ступени развития философии можно обойтись эмпирическими методами, то их совершенно недостаточно на теоретической стадии ее генезиса, когда она становится системой в силу внутренней, необходимой связи понятий или категорий. Именно о такой системе идет речь во всех учениях от Канта до Гегеля. Для ее построения требуется иной, собственно философский метод, которым является диалектика. Применявшийся раньше для той же цели математический метод оказался слишком внешним для материала философского знания и постепенно был отброшен, хотя, как мы увидим дальше, он воспроизводился и внутри немецкой классической философии, в работах Шеллинга, в период создания «философии тождества».

Чтобы понять, почему именно диалектика оказалась наиболее подходящим методом философии, следует иметь в виду две существенные зависимости. Во-первых, потребность создания науки как связной системы требовала и нового метода. Метод был здесь функцией системы. Само понятие системы появилось раньше понятия соответствующего ей метода. Первое развито в «Критике чистого разума» Канта, второе — начиная с «Наукоучения» Фихте. Во-вторых, становление философии в качестве самостоятельной науки было связано прежде всего с четким осознанием основного вопроса философии. Немецкие диалектики понимали основность его не в том смысле, что в изложении системы философского знания данный вопрос следует поставить впереди других, «неосновных» вопросов и, переходя к последним, забыть. Под основным они начали понимать такой вопрос, который образует основу всей системы, иначе говоря, ее принцип, последовательным раскрытием которого и является система. Вследствие этого указанный вопрос стоит не в начале или конце как венец всего, а пронизывает всю систему, так что все иссле-

лукмыс в ней отношения категорий есть модификации принципа, его разнообразные формообразования.

В качестве основного вопроса философии было выделено отношение субъективного и объективного, материального и идеального и т. д. Но они еще с античной философией были поняты как противоположности, которые отрицают друг друга и в то же время так или иначе находятся в единстве, взаимоотношении. Осознание такого их характера еще более усилилось в Новое время в связи с развитием и углублением субъективной духовной жизни людей и ее интенсивного напряжения по отношению к внешнему, объективному миру. Экстенсивное расширение и углубление деятельности, которое было результатом развития капиталистической общественно-экономической формации, явилось одновременно заострением противоположности субъективного и объективного, более интенсивным и богатым их единением в практической и познавательной деятельности, а через них — в осознании данных противоположностей и их связи.

Таким образом, основанием всей философской системы выступало соотношение субъективного и объективного, а их основной характер состоял в противопоставлении и объединении противоположностей. Так основной вопрос философии выступал как проблема диалектики, притом не частная, а являющаяся ее «ядром». Поскольку же указанный принцип философии был основой всей системы, то она должна была предстать как последовательное раскрытие ядра диалектики, то есть должна была стать системой диалектики. Названный основной характер субъективного и объективного становился тем самым общим способом изображения предметной области философского знания, иначе говоря, его методом.

Описанные существенные зависимости основного вопроса философии, системы философского знания и общего способа или метода ее построения показывают, почему и каким образом диалектика есть не просто один из многих приемов философствования, каким он выступает в распространенных изложениях методологии, а собственно философский метод, отличный от методов математических и иных специальных наук.

Становление диалектического метода в качестве способа решения фундаментальной проблемы, суть которой как развивать философию в качестве научной системы, составляет основное содержание истории немецкой классической философии от Канта до Гегеля. Первая созна-

тельная попытка определить специфику философского метода принадлежит Канту и составляет содержание его сочинения докритического периода «Исследование о степени ясности основоположений естественной теологии и морали». Первоначальное, более соответствующее его предмету название было «Об очевидности в метафизических науках», под которым оно и было опубликовано Кантом в 1764 г. Поскольку объект критики Канта — в основном методология лейбнице-вольфовской школы, своеобразие философского знания он выявляет через «общее сравнение того способа, каким достоверность познаний достигается в математике, с тем способом, каким она достигается в философии» [57, с. 278]. Детальное сравнение позволяет обнаружить качественные различия философского и математического знания. Так, математика приходит ко всем своим определениям синтетически, конструируя их в материале представлений. Таковы, например, определения круга как фигуры, описанной одним концом отрезка, другой конец которого жестко закреплен, конуса как фигуры, возникающей через вращение прямоугольного треугольника вокруг одной из сторон, и т. д. Философия же исходит из смутных понятий (тождества и т. п.) и, действуя аналитически, приходит к определенности их содержания. Далее, математика рассматривает всеобщее при помощи знаков *in concreto*, философия — всеобщее посредством знаков *in abstracto*. Аналогично Кант находит, что в математике имеется немного неразложимых понятий и аксиом, а в философии — множество, что объект первой легок и прост, а объект второй — труден и запутан и т. д.

Как бы ни оценивать кантовские различия, во всяком случае его основная мысль, что философские понятия качественно отличны от математических, совершенно правильна, а его стремление выявить такое отличие полагает новую тенденцию в истории философии, свидетельствующую о становлении последней в качестве самостоятельной науки.

Очертив важные и существенные различия в «способе познания обеих наук», Кант соглашается с Варбуртоном, что «для философии ничего не было вреднее математики, именно подражания ей в методе мышления там, где он не может быть применяем» [Там же, с. 285]. Исходя из этого он ищет «единственный метод достигнуть в метафизике возможной для нее достоверности» [Там же]. Однако, описав его, Кант находит, что «подлинный метод метафизики

и в основе своей тождественен с тем, который Ньютон ввел в естествознание» [Там же, с. 287]. Иначе говоря, кантовская критика оказывается направленной только против существования математических приемов исследования, но не против методов естественных наук в целом, которые уже были перенесены в философию и составили метафизический метод. Кант делает только первое ограничение указанного метода, это отчетливо видно из названия третьего параграфа третьей главы: «Достоверность первых основных истин в метафизике не обладает какой-либо иной природой сравнительно с таковыми же истинами в каждом другом познании, основанном на разуме, за исключением математики» [Там же, с. 295]. Метафизика же, по его определению, есть «философия первых оснований нашего познания» [Там же, с. 285], то есть часть философии, а последняя охватывает все знание. Таким образом, получается не качественное ее отличие от иных наук, а различие внутри философии тех частей, к которым применимы математические методы, и тех, к которым они неприменимы. К последним относится и метафизика в указанном смысле слова.

Таким образом, в данной работе Канта намечаются начало поисков нового метода в философии, постановка вопроса о нем, хотя и не решение. Соответственно и метафизика еще трактуется не как целое, а как часть философии, последняя же охватывает все познание. Переход Канта на позиции критицизма сопровождался усилением методологических исканий, увеличением удельного веса размышлений о методе в его мировоззрении. Это естественно, поскольку Кант создал новое философское учение, претендовавшее на коперниканский переворот в философии. Такое учение требовало и качественно нового метода.

Усиленное внимание к проблемам методологии внешне выразилось в структуре сочинений Канта, главным образом в трех его «Критиках». В «Критике чистого разума» за «Трансцендентальным учением о началах» следует «Трансцендентальное учение о методе»; аналогично во второй «Критике» за теорией начала идет «Учение о методе чистого практического разума»; наконец, каждая из двух частей «Критики способности суждения» завершается соответствующим приложением о методе.

Но дело не только в структурных особенностях «Критик» Канта. Каждое из названных сочинений от начала и до конца есть последовательное проведение созданного Кантом своеобразного критического, или трансцендентального, метода. В первых частях этот метод показан «в ра-

боте», в действии, в заключительных частях, приложениях, а также во введениях он обсуждается специально, после того как работа завершена.

Метод Канта изложен, проанализирован и критически оценен во многих работах, посвященных основоположнику немецкой классической философии, и нам нет необходимости делать это заново. Для нас важно уяснить отношение трансцендентального метода к диалектике.

Кантовская теория диалектики составляет второй отдел его «Трансцендентальной логики» и занимает почти половину «Критики чистого разума», то есть удельный вес ее очень большой. Ей предшествуют «Трансцендентальная эстетика» и «Трансцендентальная аналитика». Но в этих частях диалектики как таковой нет (в том смысле, как ее понимал Кант).

Все названные части сочинения Канта — эстетика, аналитика и диалектика — строятся на основе критического метода, с помощью которого последовательно исследуются начала человеческого познания. Подойдя к высшей познавательной способности — к разуму, — критический метод открывает его диалектический характер. В таком плане можно было бы сказать, что критический метод перерастает в диалектику. Поскольку же последняя действительно открывается с его помощью, кантовский метод, несмотря на многие свои недостатки, обладал значительными эвристическими возможностями, многие из которых подчеркиваются исследователями учения немецкого философа.

Однако диалектика не является методом кантовской философии. Это выражается в трех ее важных чертах. Во-первых, она появляется не в центре философии Канта, а только на ее периферии, в разработке предельных или пограничных проблем человеческого познания. Во-вторых, и в анализе проблем диалектика — не метод, но содержание философской рефлексии. Идеи разума и их антиномичность — один из предметов изучения наряду с формами созерцания и категориями, которые анализируются в предшествующих частях «Критики чистого разума». Наконец, в-третьих, диалектика Канта имеет для него не позитивный, а негативный смысл, ее появление есть свидетельство того, что разум подошел к границам познания. Иначе говоря, антиномии суть логическое выражение пределов познания, непознаваемости вещей в себе. Поэтому они и стоят на границе познания.

Открытие диалектики не доставило Канту никакого

удовольствия. Напротив, «есть, — писал он, — нечто печальное и удручающее в том, что вообще существует антистетика чистого разума и что разум, высшее судилище для (решения) всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой» [55, с. 618]. Диалектика разума для Канта — трагедия духа, аналогичная той, которую пережил Клейст, который почувствовал, что он подошел к самой границе гениальности в период создания «Роберта Гискара», и не смог перешагнуть ее, или которой закончилась творческая биография Больши, пытавшегося после создания «Аппендикса» стать еще выше, решая проблемы огромной сложности. Но Кант — классик, и он попытался мнимую антистику «свести к недоразумению», сделать утешительный вывод, что «собственно, никакой антистики чистого разума нет» [Там же, с. 620]. Положительное значение диалектика, открытая Кантом, приобрела в последующих системах классического немецкого идеализма, но не у самого ее творца.

Это тем более важно подчеркнуть, что методологические искания Канта не ограничились созданием критического метода. Чтобы убедиться в этом и наметить дальнейшие тенденции развития диалектики, обратимся к его «трансцендентальному учению о методе», завершающему «Критику чистого разума». Данное учение состоит из четырех глав, в которых последовательно исследуются дисциплина чистого разума, его канон, архитектоника и история. Исходная идея Канта состоит в том, что в учении о началах собраны материалы для будущего здания философии, теперь же речь идет о том, чтобы составить его план. «Итак, под трансцендентальным учением о методе я разумею определение формальных условий для полной системы чистого разума» [Там же, с. 595]. По замыслу Канта, вслед за «Критикой чистого разума» должна была последовать «Система чистого разума». Первая есть «*исследование* всего, что может быть познано а priori», а вторая — «*изложение* всего, что составляет систему чистых философских знаний» [Там же, с. 686]. Таким образом, после создания первой из названных наук ставилась задача создать систему философского знания, а из нее следовала необходимость определить метод ее построения. Система определяла разработку метода.

Но те формальные условия, о которых пишет Кант в приведенной работе, не являются методом. В самом деле: что он понимает под дисциплиной? «Принуждение, ограничивающее и в конце концов искореняющее постоянную

склонность к отступлению от тех или иных правил, называется дисциплиной» [Там же, с. 598]. Последняя освещается им в нескольких аспектах. Самым главным является дисциплина разума в его догматическом применении. Она состоит в том, что исследователь постоянно должен принимать во внимание глубокую разнородность философского и материального познания, а именно то, что первое есть познание посредством понятий, второе — посредством их конструирования [Там же, с. 600, 688]. Иначе говоря, это та же противоположность, которая была основным содержанием рассмотренного выше сочинения Канта «Об очевидности в метафизических науках». К этому Кант присоединяет правила, которым разум должен следовать в полемике, защищая учение критицизма, в создании и использовании гипотез, построении доказательств. Очевидно, что все правила, даже если оставить только их рациональное содержание, освободив от агностицизма, не дают достаточных средств для построения системы философии.

Не лучше обстоит дело с «каноном чистого разума», под которым Кант понимает совокупность общих принципов правильного применения познавательных способностей. Так, общая логика представляет собой канон для рассудка и разума, однако только с формальной стороны, поскольку она (логика) отвлекается от содержания; аналитика есть канон для рассудка и опытного познания в целом. Однако разум неспособен дать положительное знание, ибо он направлен на трансцендентные вещи в себе. «Следовательно, нет никакого канона спекулятивного применения чистого разума (так как это применение целиком диалектично), и вся трансцендентальная логика есть в этом смысле только дисциплина» [Там же, с. 655—656]. Иначе говоря, вся диалектика — не канон, не совокупность правил, показывающих, как должен вести себя философ в познании объективного мира, то есть не метод, а дисциплина, которая только негативна и учит тому, чего не следует делать, она не может быть руководством в отыскании положительных истин. Более того, диалектика не только не есть метод, канон. Напротив, поскольку разум диалектичен, он вообще не может иметь никакого метода или канона. Последний, согласно Канту, возможен лишь для практического разума; только он может дать и дает «правила для поведения» [Там же, с. 660]. Но соответствующих правил для теоретического разума нет.

В целом следует сказать, что идеи Канта о дис-

циплины и т. д. заслуживают серьезного внимания. Несомненно, мы должны иметь четкое представление о специфике философского знания, его отличии от математического и, как пишет Кант, от всякого эмпирического. Мы же можем сказать: от конкретнонаучного знания. Столь же важной является культура мышления, которую Кант отличает от дисциплины и в которой видит «навыки мышления и познания» [Там же, с. 598]. Очевидно также, что своеобразным является философское мышление в его полемических приемах, выдвижении и обосновании гипотез, построении доказательств и т. д. Все эти вопросы в нашей философской литературе вообще или почти не затрагиваются. Между тем они действительно имеют методологическое значение, являются предварительными или формальными условиями для осмысления метода систематических (системных) построений в философской науке.

В учении о методе Кант названными условиями и ограничивается. В этом — недостаток его концепции, объясняемый тем, что описываемые Кантом дисциплина и канон касаются преимущественно «Критики чистого разума», а не «системы». Но то, что метод последней должен быть и в представлении Канта особым по характеру, чувствуется в следующем тексте: «Тем не менее метод (философии) всегда может быть систематическим. Действительно, наш разум (субъективно) сам есть система, однако в своем чистом применении, посредством одних лишь понятий, он есть лишь система исследования, исходящая из основоположений о единстве, материал для которого может быть дан только опытом. Но о собственном методе трансцендентальной философии здесь ничего нельзя сказать, так как мы занимаемся только критикой своих способностей, дабы узнать можем ли мы вообще строить и как высоко мы можем вознести здание из имеющегося у нас материала» [Там же, с. 616—617]. Мог ли Кант что-то сказать по этому поводу или за словами о собственном методе ничего, кроме проблемы, у него не было — это, по-видимому, загадка, хотя, как мы увидим дальше, у немецкого мыслителя могли быть и некоторые положительные виды на этот счет.

Чтобы оценить подлинную заслугу Канта в развитии методологии, следует сказать, что последняя имеет два основных элемента или компонента. С одной стороны, это метод. Но, с другой стороны, метод нужен для чего-то, а не сам по себе. В зависимости от цели и задачи, к которой он применяется, метод будет иметь различный вид.

Для Канта такой целью или задачей было построение системы философии. Именно система составляет второй основной компонент методологии. Данная сторона была весьма подробно развита Кантом в третьей главе его учения о методе, которая получила название архитектуроники чистого разума. «Под архитектуроникой, — писал Кант, — я разумею искусство построения системы. Так как обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, то есть из простого агрегата знаний превращается в систему, то архитектуроника есть учение о научной стороне наших знаний вообще, и, следовательно, она необходимо входит в учение о методе» [Там же, с. 680]. Кант здесь совершенно прав, так как без указанного элемента методологии нельзя было бы определить, для чего нужен метод, к чему мы будем его применять, а вследствие этого нельзя было бы определить и специфику метода. Потому Кант мыслит вполне последовательно: сначала описывает предварительные условия для построения системы (определение особенностей философского знания и т. п.), а затем переходит к ее анализу. Только после такого анализа можно было бы сказать, каким методом следует руководствоваться в решении поставленной задачи. На этом мы остановимся ниже, здесь отметим, что Кант не только развивает понятие системы, но и подробно описывает структуру философии, которую следует создать. Что он понимает под системой? «Под системой, — писал Кант, — я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга» [Там же]. Это вполне ясное и правильное определение, если исключить из него момент априорности, хотя идея и на самом деле предшествует построению системы и в этом смысле априорна. Данное определение системы стало классическим в немецкой философии от Канта до Гегеля, получив у последнего наиболее полную разработку и воплощение.

Между идеей и системой Кант вставляет еще опосредующее звено — схему. «Идея, — пишет он, — нуждается для своего осуществления в схеме, т. е. в а priori определенном из принципа цели существенном многообразии и порядке частей» [Там же, с. 680]. При этом он подчеркивает, что схема должна быть начертана согласно главной цели, то есть идее; если она вытекает из случайных целей, то создаст техническое, а не архитектуроническое единство

инний. «Техническое» означает, по-видимому, «искусственное», «иностранное», а не внутреннее и естественно необходимое, каким должна быть научная система.

Поясним сказанное Кантом примером. Если принципом логики является единство бытия и мышления, то в нем как в зародыше еще в неразвитом виде заключена вся логика. По отношению к ней принцип есть идея — еще неразвитое понятие. Однако из его содержания ясно, о чем должна идти речь в логике, то есть ясны объем многообразного и определенное соотношение или положение его частей, поскольку речь должна идти о бытии, мышлении и их единстве. Идею следует, далее, расчленить и моменты ее (бытие и т. д.) представить в виде схемы или общего плана логики, после чего можно приступить к его систематическому воплощению.

В методологическом отношении положения Канта, таким образом, правильны. Но что касается их реализации, то здесь мы подходим к границам кантовских познавательных возможностей, которые определены довольно нечетко. Правда, Кант дает подробный набросок структуры философской системы. Но какова ее идея, остается не сформулированным. Следовательно, не выполняется первое и основное требование, которое Кант сам же выдвигает. Главные науки у него — критика чистого разума и метафизика, то есть пропедевтика и система чистого разума [Там же, с. 685—686]. Последняя делится на метафизику природы и метафизику нравов, то есть на спекулятивное (теоретическое) и «практическое» применение разума. Теоретическая философия — «метафизика в более узком понимании» [Там же, с. 686], согласно Канту, состоит из четырех главных частей: 1) онтологии; 2) рациональной физиологии (философии природы); 3) рациональной космологии; 4) рациональной теологии. «Во второй части, а именно в учении чистого разума о природе, есть два раздела: рациональная физика и рациональная психология» [Там же, с. 689].

Мы подробно выписали кантовскую «архитектонику» потому, что в ней вскрывается важное противоречие: с одной стороны, Кант в ее построении использует принципы критицизма (деление на теоретический и практический разум и т. д.), а с другой — на основе этих принципов подвергает сокрушительной критике вольфианские «рациональные науки» — психологию, космологию, теологию. Но в структуре будущей системы Кант снова вводит те же раскритикованные науки. В последующей истории классической немецкой философии они были возрождены, осо-

бенно в философии Гегеля. Вспомним в данной связи слова К. Маркса: «*Метафизика XVII века, побитая французским Просвещением и в особенности французским материализмом XVIII века, пережила свою победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии и особенно в спекулятивной немецкой философии XIX века... Гегель гениально соединил ее со всей последующей метафизикой и немецким идеализмом и основал метафизическое универсальное царство...*» [9, с. 139]. Метафизика XVIII в. лейбнице-вольфовской школы была изрядно побита «трансцендентальной диалектикой» Канта, но составлявшие ее науки — рациональная космология, психология, теология — были возрождены Гегелем. Да и критик — сам Кант — вводит их в структуру будущей системы философии, а отчасти и разрабатывает в последующем; здесь следует вспомнить такие его работы, как «Метафизические начала естествознания» (1786), «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике» (1798—1803) и др.

Причина такого противоречия, по нашему мнению, в том, что система, которую планировал Кант, должна была быть системой положительного знания о природе, нравственности, духовной жизни человека и т. д., притом знания не эмпирического, а рационального. Поскольку «архитектоника» Канта в последующем оправдалась, ему нельзя отказать в проницательности, тем более, что «архитектоника» противоречит принципам критической философии. Но данное противоречие свидетельствует о границах кантовского способа мышления. В рассматриваемом аспекте это выражается так, что в основу своей архитектуры философского знания Кант кладет идеи критической философии. Но поскольку результат — структура будущей системы, — как оказывается, им противоречит, то, следовательно, Кант не может указать на ту адекватную идею или тот принцип, на котором должна быть построена система. Названное противоречие выражает проблематическую ситуацию, в которую попадает немецкий философ и которую он не может разрешить исходя из «критического метода», более того, даже не осознает ее и, вопреки собственным принципам, прокладывает путь для возрождения метафизики в будущем.

Это только одна из возможных тенденций дальнейшего развития философии Канта. Другая, высказанная им не менее определенно, связана с размышлениями Канта относительно таблицы категорий. «В теоретической части

философии, — пишет он, — эта таблица чрезвычайно полезна и даже необходима для того, чтобы набросать полный план науки как целого... и систематически разделить согласно определенным принципам; это ясно само собой уже из того, что таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, и даже порядок ее» [55, с. 177]. Такая наука была создана впоследствии в виде логики Гегеля, план которой, однако, весьма сильно отличается от порядка категорий в кантовской таблице. Впрочем, Кант не мог бы признать, что гегелевская логика есть наука, поскольку, с его точки зрения, наука должна иметь предмет, а категории — пустые, беспредметные формы мышления. Если таблица категорий в философии Гегеля разрослась в систему категорий — «Науку логики», обширный компендиум диалектики, — то Кант реализовал ее иначе: сразу после цитированных выше слов он продолжает: «Опыт такой науки я дал уже в другом сочинении» [Там же] и ссылается на свои «Метафизические начала естествознания» — сочинение в высшей степени скудное по содержанию. Но и опыт построения логики Гегелем, и «опыт» Канта являются, тем не менее, разными формами реализации системы категорий. Если Гегель отдаляется от Канта в этом отношении весьма далеко, то ближе к нему находятся неокантианцы Г. Коген и Э. Кассирер в своих логических исследованиях, ориентированных на естественные науки.

Но дело не только в содержании науки. Представив свою таблицу, Кант писал: «Эта таблица категорий наводит на интересные размышления, которые могли бы привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний» [Там же]. Среди размышлений, которые здесь же приводит Кант, находится положение о триадическом характере категорий в каждой из четырех групп — положение, которое Кант, несомненно, имел в виду, говоря о научной форме всего теоретического знания. Весьма вероятно, хотя и не совсем достоверно, что он относил это строение категорий к «собственному методу трансцендентальной философии», мысль о котором приводилась выше. Но возможно и то, что для Канта триадичность определяла лишь план науки или ее порядок, то есть внешнее распределение материала. О порядке он и сам пишет, но не исключена мысль о более глубокой связи, если учесть, что «третья категория, — по его сло-

вам, — возникает всегда из соединения второй и первой категорий того же класса» [Там же, с. 178].

Таким образом, кантовский критицизм, будучи вполне определенной философской системой, ориентированный в будущее, содержал в себе множество возможностей. Многие из них впоследствии были реализованы. Но первый шаг в реализации ее скрытых возможностей был определен той основной задачей, которую поставил сам Кант — необходимостью создания вслед за критикой или пропедевтикой положительной системы философского знания. Понятие, по крайней мере общее, системы им дано. Но предложенная ее структура, которая одновременно исходит из принципов критицизма и противоречит им, повисает в воздухе, оказывается не имеющей идеи, принципа или общего основания. Вследствие этого Кант отказывается утверждать что-либо определенное и о собственном методе будущей философии. Следовательно, из трех звеньев исследовательского процесса идея (или принцип) — система — метод Кант ясно ставит только задачу создать систему. Но отсутствие общего принципа и метода ведет к тому, что данная задача ставится только в общем виде, ее же структура оказывается противоречивой. Но основной вывод, который из этого следует, таков: именно потребность построить систему должна стимулировать поиски ее основания и метода ее разработки.

Что касается основания (принципа), то оно есть в философии Канта. Все его учение, от начала до конца, построено на основе определенного отношения между субъективным и объективным, сознанием и предметным миром. Основной вопрос философии на деле стал фундаментом всей кантовской критической философии.

Но определенность такого отношения состояла в том, что объективный мир (мир вещей в себе) непознаваем, то есть субъективное и объективное находятся у Канта в отношении противоположности, или отрицания. Поскольку ставилась задача создать положительную систему философии, данное отношение следовало обратить в положительное, признать познаваемость вещей в себе и т. д., чтобы вместо отрицания противоположностей получить их единство. Но для этого уже надо было иметь положительную диалектику, которой еще не существовало. А в таком случае первый шаг мог состоять в том, чтобы одну из противоположностей — сознание или вещь в себе — просто отбросить. Сделать последнее с сознанием было бы невозможно ни с точки зрения материализма (поскольку он не

отрицает реальность сознания), ни с идеалистической, для которой оно, наоборот, — высшая реальность, тем более что и европейской философской традиции еще со времени Декарта человеческое сознание было признано самым достоверным в познании и деятельности. Поэтому жертвой оказалась вещь в себе, учитывая ее всестороннюю противоречивость, на которую указывали и последователи, и критики Канта, такие, как Якоби, Гаман, Фихте, Маймон и др.

Вместе с этим преобразованию должна была подвергнуться и диалектика. Кантовская ее форма была логическим выражением отрицательного отношения субъективного и объективного, или агностицизма. Данная форма возникла на «границе познания», на грани между субъектом и вещью в себе. Устранение последней открывало новые возможности: можно было устранить диалектику и вернуться к докантовскому идеализму; переместить ее в субъект, в сознание, представить антитетику как внутреннее содержание самого субъекта. Но антиномии разорвали бы «трансцендентальное единство самосознания», которым особенно дорожили последователи Канта. Да и вообще, реальное человеческое сознание — не хаотическое, а целостное образование. Третья возможность состояла в устранении отрицательной, антитетической диалектики из сознания и заполнении его положительной, которая наметилась уже в триадическом строении категорий. Получилось бы внутренне противоречивое, но абсолютно замкнутое сознание, своего рода диалектический солипсизм. Однако на точку зрения солипсизма никто и никогда не становился ввиду неустранимости объективного момента познания. Именно эта неустранимость привела главным образом к реализации возможности, которая получила в то время наибольшее значение. Суть ее в следующем. Объективность устранялась не полностью, а лишь наполовину. У Канта она состояла из двух слоев: мира вещей в себе и мира предметов, каждый из которых был определенным синтезом чувственных данных на основе категорий. Эти предметы тоже объективны, хотя и иным образом, чем вещи в себе: они всеобщи и необходимы, а потому также не зависят от произвола сознания. Если раньше они были только одним из слоев объективности, то теперь последняя исчерпывается ими.

В силу указанной объективности они образуют противоположность по отношению к сознанию. Последнее становится единым, монолитным, так как прежде обуревав-

шая его антитетика, порожденная стремлением познать вещи в себе, устраняется. Единственная негативность, которая еще сохраняется, есть его противостояние объектам или предметам. Но отношение субъективного и объективного теряет характер абсолютного взаимоисключения, ибо предметный мир считается в итоге порождением субъекта, конструкцией его сознания. Только на поверхности, в явлении они жестко противостоят друг другу. На деле же, в сущности субъективное и объективное рассматриваются как единство или тождество противоположностей, поскольку одна из них — предметный мир — порождается другой. Основанием их единства признается деятельность сознания, которое продуцирует и себя, и «свое другое». Поскольку объективный мир провозглашается результатом деятельности сознания, то научное его изображение — система философии — может быть получено посредством описания последовательного ряда актов деятельности, в каждом из которых в своеобразной форме повторяется одна и та же общая структура — единство противоположностей субъективного и объективного.

Описанная возможность была реализована в философии Фихте. Нашей целью является описание фихтеанской диалектики «крупным планом», а именно определение ее наиболее характерных черт и ее общего места в истории развития диалектического метода. В данном отношении отметим, что она характеризуется прежде всего монизмом в рассматриваемом нами аспекте: единством принципа или основания, метода и системы.

В самом деле, в основание сознательно кладется, во-первых, главный вопрос философии в виде единства субъективного и объективного, а не их взаимоисключения, как было у Канта. Во-вторых, это единство противоположностей, которое образует ядро диалектики и становится способом анализа философского принципа, формой или методом соединения и различения субъективного и объективного. Поскольку, в-третьих, единство указанных противоположностей лежит в основании всей системы, а последняя получается путем последовательного раскрытия взаимоотношения субъекта и объекта, то, как писал Гегель, метод разрастается в систему. Впервые в истории мысли система философского знания строится не с помощью «геометрического метода», как было у Спинозы, Вольфа и других, а с помощью диалектики.

Тем самым на достигнутой стадии развития полностью решается та проблема, которую отчасти сознательно, от-

части фактически поставил Кант. Это решение осуществляется на базе идеализма, а точнее говоря, на основе идеалистически понимаемой деятельности. Действительно, принцип как соотношение субъективного и объективного (порождение последнего) и есть, с одной стороны, деятельность. С другой — это соотношение есть единство противоположностей, то есть диалектика выступает здесь как форма или метод развертывания и осуществления деятельности. Наконец, принцип и система смыкаются через совокупную деятельность, через раскрытие ее последовательных актов.

Следовательно, подлинное единство основания (принципа), метода и системы образует человеческая деятельность, которая в силу отвлечения от вещей в себе (от подлинной объективности) приобретает идеалистический характер.

Значение Фихте в истории классической немецкой философии и состоит в том, что он создал первый вариант диалектического метода, соединил его с основным вопросом философии, а последний сделал основанием всей системы философского знания (насколько она у него развита). Вследствие этого в его наукоучении мы находим не просто «элементы» диалектики, а целую ее систему. Система же, со своей стороны, впервые излагается с помощью не математических или эмпирических методов, как делалось раньше, а диалектики, которая оказывается впервые найденным в Новое время собственно философским методом.

С точки зрения мотивов исследовательской деятельности между Кантом и Фихте имеется очевидная преемственность. Кант закончил свой основной труд разделом, в котором главным и важным в перспективе оказался анализ понятия системы. Фихте с этого пункта начинает свою научную деятельность. В 1794 г. он издает работу «О понятии наукоучения или так называемой философии», которая целиком посвящена раскрытию понятия системы знания. Здесь описаны основные черты данного феномена: наука есть система, нечто целое и единое; она строится на одном основоположении, а все ее содержание — совокупность других положений — выводится из исходного принципа; выведение осуществляется как необходимая связь одних положений с другими и в конечном счете — с принципом; эта систематическая связь есть форма научного знания, средство для него и т. д. В той же работе Фихте указывает принцип системы, который раскрывается в трех известных основоположениях и служит основанием для деления

всего наукоучения на теоретическую и практическую части. Наконец, в самых абстрактных чертах определена форма или метод — противоположения Я и Не-Я, их количественная делимость и объединение. Большая работа «Основы общего наукоучения», вышедшая в том же году, подробно раскрывала все три момента развития знания — принцип, метод и систему.

Если у Канта фактически дан только последний из названных моментов, то у Фихте уже в первом сочинении имеются все три, но наиболее подробно развито понятие системы. Как и у Канта, конечной целью у Фихте является построение системы, метод же — лишь средство. Он только вырисовывается и кажется чем-то малозначительным, так что Фихте даже пишет, что «форма — не сущность науки, но случайное свойство последней» [87, с. 81].

Анализ «Критики чистого разума» и «Наукоучения» показывает, что исходной является цель построения системы; для нее подыскивается основание, принцип, а чтобы его развернуть в целую науку, открывается средство или метод. Начало — система, результат — метод. Последовательность трех моментов в генезисе диалектики такова: система — принцип — метод. Но когда последний найден, отношение изменяется; начинают с основания и, применяя диалектику, разворачивают его в целостное знание: принцип — метод — система. В этом случае — в процессе изложения — «синтетический метод» Фихте играл роль опосредования двух указанных крайностей. По его характеру можно судить о своеобразии диалектики мыслителя.

Главная проблема, которая здесь возникает, состоит в следующем. Принципом философии Фихте является отношение субъекта (Я) и объекта (Не-Я) — их противоположение и объединение (синтезирование). Это отношение должно сохраняться на протяжении всей системы, ибо последняя основывается на указанном принципе. Кроме того, система есть закономерная связь различных положений. Иначе говоря, сохраняющееся отношение должно изменять свое содержание. У Фихте такое изменение дается различием категорий: причины и следствия, субстанции и акциденции и др. Одна из них выступает как определенность объекта, другая — субъекта, и так повторяется столько раз, сколько Фихте находит полярных категорий. Они, таким образом, распределяются в два ряда — верхний и нижний. Это, так сказать, вертикальные связи категорий; горизонтальные даются через синтезирование: две категории объ-

единяются в третьей, которая расчленяется на противоположности, вновь синтезируемые в третьей и т. д. Субъект и объект выступают здесь в качестве представляемых опор или подпорок для категорий, или это разные одежды, в которые одевают один и тот же субъект или объект. Тем самым в каждом шаге имеется два компонента: общий — принцип как таковой, и особенный — тройка категорий. Субъект и объект являются носителями категорий, так что последние выступают не сами по себе, а в соединении с первыми. Общий компонент, субъект-объектное отношение, повторяется многократно и проходит через всю систему, а спецификация отношения дается разным категориальным содержанием. Оба указанных компонента не находятся, следовательно, в органической сращенности. Их можно отделить друг от друга и получить, с одной стороны, некоторую триадически построенную систему категорий, а с другой — принцип как таковой. Это выражено в том, что в наукоучении вплоть до разделения его на теоретическую и практическую части принцип излагается в чистом виде, без привлечения категорий. Здесь Фихте выдвигает три основоположения системы, которые в их связи и дают ее основание. И лишь в начале теоретического наукоучения вводятся категории.

Следует подчеркнуть, что анализ связи основоположений — противоположности Я и Не-Я и их синтеза — дается «вместе» с принципом, ибо эти связи являются атрибутами субъекта и объекта, неотделимы от них. Тем самым указанные связи столь же всеобщы, как и принцип: они охватывают всю систему.

Но каким образом принцип разрастается в систему? Через его *повторение*: Фихте снова и снова начинает с субъект-объектного отношения и его основных характеристик — единства и противоположности Я и Не-Я, каждый раз соединяя с ним иные категории. Иначе говоря, снова и снова повторяется диалектическая структура принципа, благодаря чему она осознается как общая схема деятельности в потоке изменяющегося содержания, которое через ее повторение организуется в некоторое целое — систему знания. К учению Фихте вполне применимо то, что пишет Е. С. Линьков о методе Шеллинга: «Движению самосознания в его гносеологии не хватает гегелевского момента снятия. Поэтому при рассмотрении каждой новой ступени самосознания он вынужден заново начинать с принципа. Действительное развитие принципа подменяется его систематическим повторением. Принцип

системы не развивается в систему принципа» [65, с. 44]. О подмене здесь, правда, говорить не приходится, поскольку «действительное развитие принципа» еще не было открыто и описано. Но характерная черта метода подмечена правильно. Следует сказать, что во времена Фихте и Шеллинга подобное понимание метода в его связи с принципом было наивысшим достижением диалектического мышления и сыграло большую роль в его становлении. Это была первая разумная форма, в которой для сознания принцип, основной вопрос философии, соединился с системой. Достаточно сказать, что без такого соединения диалектика осталась бы на элементарном уровне, не поднялась бы до роли общего метода.

Здесь мы видим аналогичное тому, что наблюдается в развитии представлений о понятии. То, что понятие есть форма мышления, которая наряду с другими чертами обладает и таким свойством, как общность, признавалось с давних пор. Но общность, или всеобщность, понималась первоначально как повторение однородного и его абстрагирование. Вещи определенного вида имеют одно и то же свойство, например обладают красным цветом. Это свойство отвлекается от них и таким образом возникает общее понятие. Лишь на довольно высоком уровне развития формируется понимание общего как целого, которое не отбрасывает особенное в отдельных вещах, а объединяет его на основе некоторой закономерной связи. Для теории и истории понятия как формы постижения действительности важны обе формы общего, ни одна из них не может быть отброшена. Общее как одинаковое характерно для эмпирического познания, которое только овладевает объектом, общее как целое — для теоретического воспроизведения предмета, изображения логики его самодвижения. Подобное следует сказать и относительно диалектики. Та ее форма, которая представлена у Фихте, — это гносеологическая диалектика. Она изображает сам процесс постижения объекта. Последний еще не вполне познан, но мы видим, что в нем есть много определенностей: качества, количества, причинных отношений и т. д. Все категории в нем могут быть обнаружены, но они еще не абстрагированы, не отвлечены от объекта, даны человеку в предметной форме, а не сами по себе (как абстрактные объекты). Когда произойдет отделение, категории начнут исследовать в их внутренних связях. Пока же этого нет, объединяющим началом для них является сам объект, к которому они «прикреплены». Поскольку процесс челове-

ческого познания никогда не завершается, рассматриваемая диалектика субъект-объектных отношений является ее непреходящей формой; заслуга Фихте в том и состоит, что он первый, хотя и на идеалистической основе, ее открыл.

Но повторение, благодаря которому принцип разрастается в систему, обобщается, не есть исходная черта диалектики Фихте. Это только внешнее проявление ее глубокой структуры. Ее сущность — в разграничении и синтезировании противоположностей. Описав антитетический прием как способ противопоставления вещей через нахождение в них различий, Фихте продолжает: «Синтетический же прием состоит как раз в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу» [87, с. 88— 89]. Ниже он указывает, что в «Наукоучении» его «постоянным приемом будет синтетический прием» [Там же, с. 91].

Таким образом, противоположности у Фихте объединяются не потому, что они отрицают друг друга и вследствие этого неразделимы как полюсы магнита, а потому, что в них есть равное, одинаковое свойство. Оно повторяется в обеих противоположностях, что и позволяет их синтезировать. Но помимо этих свойств в объединяемых сторонах есть и различия; через них они противостоят друг другу. Поэтому сходство нужно искать и дальше, до тех пор, пока противоположности не предстанут полностью тождественными.

Итак, сначала противоположности вполне различны и несоединимы. Но мы отыскиваем в них общее или одинаковое и на его основе производим синтез. Последний сужает или ограничивает сферу каждой из противоположностей, отнимает от нее часть содержания, а оставшаяся часть, в которых они еще противостоят друг другу, становится «меньше». Процесс следует продолжать до полного исчерпания противоположностей, до их абсолютного тождества.

Ограничение — основная операция, которую производит Фихте над полярными категориями, и значит, основная черта его понимания «ядра» диалектики. Эта черта, как мы видим, основывается на нахождении общего, того, что повторяется. Таким образом, если раньше мы видели, что повторение диалектической схемы создает систему, то теперь обнаруживается, что и сама структура метода основана на той же операции повторения, или отыскания одинакового.

Но метод Фихте, в свою очередь, коренится в принципе его философии. Элементы последнего — субъект и объект, а главное, что их характеризует, это противопоставление друг другу и объединение, синтезирование или ограничение. Вследствие повторения этой структуры, она становится методом, а исчерпав все категориальное содержание, организует его в систему. Следовательно, от самой вершины, конечной цели — системы — до самой глубины — принципа — мы видим единую нить: все они покоятся на доминирующем значении повторения, единства, одинаковости и т. д. И это не удивительно, если учесть, что система основывается на методе, а метод коренится в принципе. Поэтому корень дела — в принципе.

Особенность принципа в философии Фихте состоит в том, что субъект и объект даны с самого начала как противостоящие друг другу и все наукоучение есть последовательность актов по устранению их противоречия (его Фихте, однако, так и не достигает). Внешний характер субъекта и объекта ярко выражается в том, что принцип системы Фихте состоит не из одного основоположения, а из трех. Первое касается субъекта, второе — объекта, третье — их связи. Хотя и утверждается, что Я создает и себя, и Не-Я, но это постулат, который следует доказать, а не достоверное положение.

Поскольку объект противостоит субъекту, они противоположны друг другу, а не находятся в единстве. Последнее частично достигается, когда мы находим в них общее и через это синтезируем их, сужаем сферу противостояния. Цель, которая ставится для этой диалектики, — полное слияние, тождество противоположностей. Но как указывалось, у Фихте эта проблема не разрешается, а разрубается властным велением разума. Следовательно, форма диалектического метода, которую применил Фихте, оказалась недостаточной для решения поставленной задачи. С диалектико-материалистической точки зрения ясно, что эта задача не может быть решена. Однако для представителей классической немецкой философии это не было известно, вследствие чего были неизбежны поиски иных методологических средств для обоснования идеализма. А так как метод коренится в принципе философии, нужно было прежде всего преобразовать последний. Это сделал Шеллинг, с именем которого связан новый этап в истории диалектики.

Вопрос о новизне методологии Шеллинга — один из наименее выясненных среди вопросов, связанных с исто-

рией немецкой классической философии. Как ни очевидно предшествующий анализ подводит к необходимости изменения принципа философии и следующего отсюда изменения формы диалектики, он вступает в противоречие с установившейся традицией, согласно которой Шеллинг в этом отношении в целом повторяет Фихте.

Представление о неоригинальности Шеллинга в трактовке принципа и метода берет свое начало отчасти в «Лекциях по истории философии» Гегеля, отчасти в известной монографии Фишера «Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение». Излагая содержание «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга, Фишер проводит точку зрения, согласно которой, несмотря на своеобразие концепции Шеллинга, «нельзя не признать, что это направление указал Фихте, и что Шеллинг ни в одной области своей философии не находился в такой зависимости от Фихте, как здесь» [89, с. 533]. По поводу системы теоретической философии как «истории самосознания» Фишер пишет: «Так определял эту задачу и Фихте» [Там же, с. 532].

Указанное родство и зависимость нельзя отрицать, но они заслоняют важную для истории философии в целом и для метода в особенности специфику сочинений Шеллинга (ведь в специфике как раз и состоит развитие).

В существующей философской литературе вопросу о специфике метода Шеллинга уделяется большое внимание. По сути это основной вопрос, поскольку учение Шеллинга интересно для нас преимущественно как ступень развития в истории диалектики. Естественно, главное состоит в том, чтобы понять, в чем ее своеобразие. В этой связи укажем на две специальные работы, вышедшие в последние годы: «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» Е. С. Линькова и «Ф. В. И. Шеллинг» В. В. Лазарева. Последняя работа составляет раздел в итоговом исследовании «История диалектики. Немецкая классическая философия», и в ней подытоживается то представление о специфике метода Шеллинга, которого так или иначе касались все, кто писал о его философском учении.

То, что такая специфика существует, указывается вполне определенно, хотя одни авторы находят ее в большей степени, другие — в меньшей. Е. С. Линьков в названной работе усматривает ее в некоторой новизне содержания философии Шеллинга, в основном в том, что им была разработана натурфилософия, ставшая первой из двух основных наук, наряду с наукоучением, которым ог-

раничивалась философия Фихте. Что касается метода, то в нем нет ничего нового. «Заслуга Шеллинга состоит, — пишет автор, — не в дальнейшем развитии диалектики после Фихте, а лишь в применении ее к рассмотрению явлений природы. Это расширение сферы действия диалектики не привело к развитию самой диалектики как таковой потому, что явления природы подводились под готовую схему мышления. Эта ошибка Шеллинга является ошибкой идеализма вообще» [65, с. 62—63]. Последние две фразы вызывают возражение, потому что получается несоответствие фактам: если идеализм не позволяет вообще развивать диалектику, тогда ее не мог развивать не только Шеллинг, но и Фихте, который тоже был идеалистом. Иначе говоря, мы должны были бы или вообще исключить Фихте из истории диалектики или прийти к выводу, что он ничего нового не внес в нее, а только повторил то, что было раньше (с чем вряд ли можно согласиться). Более важным для нас, однако, является положение Е. С. Линькова, что Шеллинг ничего нового не внес в диалектический метод. Это — не случайное высказывание; оно много раз воспроизводится дальше в разных вариантах [Там же, с. 64, 65, 71, 79, 82] и вводится как основное в заключение к работе: «Фихтевский принцип, перенесенный на природу, сохранил характер фихтевской диалектики, но получил свое выражение в категориях природы. Достоинство натурфилософии Шеллинга заключается не в дальнейшем развитии диалектики как таковой после Фихте, а лишь в обосновании, хотя и на идеалистической основе, того положения, что реальная природа подчинена той же диалектике развития, которое обнаруживает и деятельность самосознания» [Там же, с. 107].

Ближе к истине, по нашему мнению, В. В. Лазарев, который связывает необходимость прорыва от системы Фихте к философии природы с потребностью «усовершенствовать его метод» [64, с. 152], пишет о попытках Шеллинга «преодолеть ограниченность фихтевской формы диалектического метода, придать ему действительно универсальный смысл, объективную значимость» [с. 156], выделяет специальный раздел «Новые черты диалектического метода» [с. 179], в котором на первом месте стоит проблема «преобразования фихтевского метода» и т. д.

Однако эта правильная постановка вопроса не находит должной реализации. И в исследовании В. В. Лазарева преобладает мысль, что новизна учения Шеллинга — в содержании, именно в диалектическом понимании природы.

Так, возражая против того, что «Система трансцендентального идеализма» является только повторением наукоучения, он видит их отличие в том, что Шеллинг считает равной возможностью начинать с объективного и субъективного, тогда как у Фихте безусловное начало — только субъективное. Согласно Фихте, природа — только «негативное для сознания препятствие, а его преемник вводит ее в само наукоучение как нечто положительное» [Там же, с. 188—189]. Но это касается больше содержания, чем формы философии Шеллинга, то есть его метода. Неудивительно, что далее В. В. Лазарев усматривает преимущество Шеллинга перед Фихте в том, что первый «расширяет перспективы внутренней полемичности своего метода и оказывается способным иметь дело с трансцендентальным идеализмом не только как со снятым натурфилософией моментом, но и как с неснятым» [Там же, с. 190]. А еще раньше более категорично он пишет, что «фихтевская гносеология, будучи преодоленным натурфилософией и снятым ею внутри себя моментом, продолжала вместе с тем в своем первоизданном и отнюдь не «снятом» виде не только существовать, но и во всеоружии противостоять последней извне» [Там же, с. 188]. Между тем, как будет показано дальше, шеллинговская равная возможность начинать с субъективного и объективного противоречит неснятости наукоучения.

Вместе с тем, автор подмечает ряд черт, действительно характеризующих новизну метода Шеллинга. Так, он пишет, что «та противоположность Я, которая у Фихте присоединяется к Я логическим актом в виде антитезиса, существующего «рядом» с тезисом, у натурфилософа дедуцируется и развертывается в процессе. Он стремится показать, как противоположность становится противоположностью» [Там же, с. 179], то есть как одна из них превращается в другую. Это, несомненно, тонкое наблюдение. Но этот и некоторые другие моменты, на которые В. В. Лазарев указывает, рассыпаны, не связаны в цельной концепции новизны диалектики Шеллинга, чем вызываются как противоречия указанного выше типа, так и общий вывод автора, что способ, каким изображает Шеллинг самосознание в «Системе трансцендентального идеализма», «это по существу метод, который применял Фихте, но у Шеллинга он обогащен определенного рода связью с натурфилософией и ее достижениями» [Там же, с. 195]. К последним относятся более конкретное, чем у Фихте, рассмотрение природы и понимание ее как развивающейся

реальности, а не как неподвижной преграды (Не-Я), вокруг да около которой суетится субъект.

В диалектическом понимании природы усматривается значение Шеллинга и в книге М. Бура и Г. Иррилица [24]. Специальная глава, посвященная этому немецкому философу, имеет подзаголовок: «Натурфилософия: единство человека и природы» и посвящена данной теме. Диалектика Шеллинга предстает оригинальной постольку, поскольку она применяется к анализу и синтезу природы; в заключении к главе («Значение натурфилософии») авторы, проанализировав некоторые тексты, пишут: «Эту широкую программу доказательства единства философии и естественных наук Шеллинг как предшественник диалектико-материалистической теории природы оставил марксистским философам для последующего овладения ею» [24, с. 216]. Это — ответ на поставленный вначале вопрос о месте учения Шеллинга в истории немецкой классической философии как теоретическом источнике марксизма [Там же, с. 165]. В ответе много правильного и глубокого, однако в своем анализе диалектики Шеллинга авторы ограничиваются только ее предметным расширением, распространением на сферу природы, упуская из виду вопрос об изменении самой формы диалектики.

Следует, наконец, отметить, что сам Шеллинг не имел достаточно ясного представления об особенностях своего подхода к анализу философских проблем. В предисловии к «Системе трансцендентального идеализма» он писал, что «в отношении рассмотрения первоначал в ней не встречается ничего такого, что не содержалось бы в сочинениях создателя наукословия, равно как и автора этих строк» [95, с. 4]. Здесь имеются в виду все работы, созданные раньше, а также и «Система». Если Шеллинг не видит специфики своих принципов, то объясняется это тем, что к тому времени диалектический метод не получил еще всесторонней разработки, в русле которой можно было бы ясно понять и диалектику Шеллинга. Иначе говоря, в силу того, что диалектика еще находилась в стадии становления, Шеллинг не мог вполне осознать характер собственной методологии.

Фактически различие между ним и Фихте выступает в самом начале. На первой же странице введения Шеллинг пишет: «Поскольку я познаю — объективное и субъективное так объединены в самом знании, что невозможно одно счесть более первичным, чем другое. Нельзя различить, что ранее, что позднее — единство того и другого дается

сразу» [Там же, с. 11]. Это, несомненно, и точка зрения Фихте. Но дальше начинается различие. Вслед за цитируемым текстом Шеллинг продолжает: «Пытаясь объяснить эту тождественность, я уже обязан ее преодолеть. Ввиду этого, в целях объяснения, поскольку кроме этих двух факторов знания (в качестве принципа объяснения) тут не дано больше ничего, мне неизбежно приходится одно предпосылать другому, исходить из одного, дабы достичь другого; но что из двух нужно брать за исходное, это не предопределяется нашим заданием» [Там же, с. 11—12].

Таким образом, если Фихте исходит из факта знания и пытается дать его систему, то Шеллинг, начиная с факта, стремится объяснить его, то есть понять, как возникает тождество субъективного и объективного. И это сразу даст иной поворот исследованию. Поскольку для объяснения знания можно использовать только два фактора, субъективное и объективное, причем, в силу их одинаковой нужности для знания, можно исходить из одного или другого, то возникают две возможности, реализация которых дает две основные философские науки. А именно, за первичное можно принять объективное (природу), тогда следует показать, как из него развивается субъективное: это — задача натурфилософии. Если же за первичное принимается субъективное, то следует показать, каким образом его деятельность порождает объект: это — задача трансцендентальной философии. У Фихте же субъективное и объективное даны с самого начала, и на протяжении всей системы они идут параллельно, противопоставляются друг другу и взаимно ограничиваются.

Таково различие принципов у двух немецких философов, и оно определяет своеобразие формы диалектического метода. Как указывалось, у Фихте основное отношение противоположностей — их взаимоограничение, или синтезирование. Это вытекает из одинаковой их данности с самого начала. У Шеллинга имеем нечто качественно иное: элементы, или факторы, содержащиеся в принципе, не ограничиваются, а превращаются друг в друга. Термины, употребляемые Шеллингом для объяснения указанного процесса, весьма многообразны: одно становится другим, переходит или превращается в него [Там же, с. 11, 12, 14, 15, 18, 66]. Это — не случайное высказывание, а лейтмотив всего сочинения. Применительно к данному переходу в рассматриваемом сочинении Шеллинг пишет о «самообъективации субъективного» [Там же, с. 19].

Следовательно, в философии Шеллинга субъективное и объективное тождественны не прямо, а через переход, выведение, становление одного другим. В начале же одно не есть другое. «Я, — пишет Шеллинг, — превращается в объект, значит, оно первоначально не является объектом». Первоначально оно «всего лишь деятельность» [Там же, с. 66]. Для объяснения процесса превращения Шеллинг вводит, вычленяет в сознании два вида деятельности — конечную и бесконечную (реальную и идеальную). Их противоречие — борьба, взаимное ограничение — выступает механизмом, переводящим субъективное в объективное.

При этом у Шеллинга исследуется объективное двух порядков. «Объективное первого порядка» есть природа. Она конструируется в системе теоретической философии как предмет последней. Объективное второго порядка — это история. «Дедуцируется» она в системе практической философии. Так что объективное для сознания не только возникает в процессе деятельности, но и проходит различные ступени формирования, а не дается сразу в готовом виде. Между этим готовым результатом и началом, когда есть только субъект с его деятельностью, располагается ряд ступеней, на которых один фактор превращается в противоположный. Эти ступени в их совокупности Шеллинг называет «эпохами самосознания». Их выделяется три: от первоначального ощущения до творческого созерцания, от него до рефлексии и от последней до акта воли, образующего переход к «практическому разуму». Данные эпохи и их целое — «история самосознания» — находятся между «чистым» субъектом и готовым объектом и образуют опосредование между ними.

Таким образом, если превращение есть первый момент, составляющий своеобразие диалектики Шеллинга, то второй момент — опосредованность противоположностей. «Простое сопоставление субъективного с объективным, — пишет Шеллинг, — еще не обосновывает знания в собственном смысле слова. И обратно, настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредствованное» [Там же, с. 32].

В этом пункте Шеллинг определенно отличает свою концепцию знания от концепции Фихте. «В наукословии, — пишет он, — самое общее доказательство общей идеальности знания ведется путем непосредственных выводов из положения «я есть». Но возможно также иное — фактическое — доказательство того же самого, в самой системе трансцендентального идеализма осуществляющееся тем

путем, что всю систему знания действительно выводят из вышеупомянутого принципа» [Там же, с. 63], то есть из субъекта. Идеалистически трактуя процесс деятельности, Шеллинг понимает указанное выведение как порождение «объективного мира со всеми его свойствами, истории и т. д.» [Там же, с. 64], представленных в системе знания. Самое главное при этом состоит в том, что вскрывается «механизм возникновения» представлений из принципа деятельности [Там же].

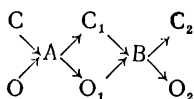
Следовательно, опосредование — не просто другой момент метода. Собственно метод Шеллинга есть превращение противоположностей. Но последнее еще абстрактно. Для его реализации необходим ряд опосредующих звеньев, которые представлены эпохами самосознания. Закономерная связь этих эпох, которая состоит в порождении объекта, охватывает все содержание наукоучения, иначе говоря, есть его система. Таким образом, если превращение является абстрактной связью противоположностей, то опосредование выступает той же связью, но конкретной, содержательной, в конечном счете конструирующей всю систему. Из этого следует, что опосредование объединяет метод Шеллинга с его системой, является той конкретной связью субъективного и объективного, благодаря которой метод расширяется в систему.

В этом пункте мы видим качественное отличие наукоучения Шеллинга от наукоучения Фихте. Ведь у последнего роль расширяющегося начала играет, как мы видели, не опосредование, а повторение структуры (схемы) метода, соединяемой со всеми новыми парами категорий. Как вытекает из проделанного анализа, это различие не случайно; оно коренится в исходных посылках учений обоих немецких мыслителей. Поэтому цитированное положение Е. С. Линькова о повторении как черте метода относится прежде всего к Фихте, а не Шеллингу; к последнему — лишь с оговорками.

Итак, система Шеллинга вырастает из его метода через опосредование субъективного и объективного, а метод определяется его принципом. На всех этих уровнях его философское учение специфично, имеет ярко выраженное своеобразие.

Учитывая сказанное выше, можно решить вопрос о том, снимается ли с методологической стороны наукоучение Фихте в наукоучении Шеллинга, то есть является ли метод Шеллинга тем же самым, что и фихтевский метод, или последний образует только момент первого. Что спра-

ведливо именно отношение снятия, видно из следующего. Все наукоучение Фихте, по крайней мере его первая часть — система теоретической философии, с разработкой которой и связана диалектика мыслителя, разворачивается через противоположение субъекта и объекта в виде последовательных отношений между ними. Эти отношения по содержанию есть акты деятельности, которую субъект осуществляет с объектом или испытывает от него. Каждый акт завершается синтезом деятельности — единством ее субъективного и объективного моментов. Если обозначить сторону субъекта в актах C , C_1 , C_2 и т. д., сторону объекта соответственно через O , O_1 , O_2 и т. д., а синтезы — через буквы A , B , $C...$, то схематически это будет выглядеть так:



Что касается отношения субъективного к объективному, то у Шеллинга схема его (то есть основная связь) иная: $C \rightarrow O$ (субъект превращается в объект).

Однако противоположение фихтеанского типа дано у Шеллинга внутри субъекта: это — противоположность двух видов деятельности — идеальной и реальной, бесконечной и конечной. Через их «борьбу» и «конструируется» постепенно объект. Противоположение указанных деятельностей синтезируется (снимается) путем ограничения, которое было основным отношением между противоположностями в учении Фихте. И у Шеллинга ограничение — основное отношение противоположных деятельностей внутри сознания или субъекта.

Целостная деятельность субъекта раздваивается на противоположность конечной и бесконечной деятельности, которые синтезируются, и образуется ряд синтезов, как у Фихте. «Этот переход от тезиса к антитезису и от него к синтезу, — писал Шеллинг, заключая анализ деятельностной структуры ~~А~~, — следовательно, основывается на истонном механизме духа и, будучи чисто формальным (хотя бы, например, в качестве научного метода), отвлекается от того первоначального и материального, установлением чего занята трансцендентальная философия» [Там же, с. 87] Таким образом, синтетический метод Фихте есть внутренний механизм деятельности субъекта. Но сам субъект в целом со всеми своими деятельностями превращается в объект. Превращение противоположностей — то

но отношение, которое осуществляется через диалектику видов деятельности и которое содержит в себе ограничение и весь его механизм. Поэтому движение всей системы через акты противоположения входит в другое движение — превращение субъективного в объективное. Данное превращение и выступает тем новым, что есть в диалектике Шеллинга в отличие от диалектики Фихте, у которого противоположности субъекта и объекта даны с самого начала и только извне ограничивают претензии друг друга. Поскольку же ограничение, более того, отрицание противоположностей входит в их превращение как необходимая сторона, метод Фихте снимается в методе Шеллинга, то есть составляет момент более развитой формы диалектики. Это не исключает того, что в фихтеанском наукоучении, в анализе отношений между субъектом и объектом можно найти тенденции к такому превращению. У Фихте они остаются неосознанными и могут быть выявлены только с позиции более поздних ступеней истории диалектического метода. Если учесть, что указанное превращение — не случайное высказывание Шеллинга, а форма всей его системы наукоучения, то последнее полностью содержит в себе, то есть в снятом виде, наукоучение Фихте. Своеобразие Шеллинга не просто в том, что он расширил сферу действия диалектического метода, распространил его на природу, а в том, что форма последнего у Шеллинга иная.

Обобщение диалектики и изменение ее формы — органически связанные стороны учения. С одной стороны, чтобы расширить диалектику на сферу познания природных явлений, создать натурфилософию, следовало допустить, что можно начинать не только с субъекта, как делал Фихте, но и с объекта. Однако в этом случае возникает необходимость показать, как объект превращается в субъект, развивается в него. Обобщение, следовательно, ведет к изменению формы диалектики.

С другой стороны, если исходить из превращения противоположностей субъективного и объективного, то нужно начинать с одной противоположности и переходить к другой. Но обе они равноценны. Поэтому можно начать как с одной, так и с другой; в этом случае получаются две дополняющие друг друга науки, как было у Шеллинга.

Поскольку обобщение излагается, оно есть система знания, и из указанной двусторонней зависимости видна взаимозависимость метода и системы философии: они взаимно друг друга развивают. Учитывая то, что данная

зависимость характеризует философию Шеллинга, можно сказать, что у этого мыслителя метод и система не противоречат, а стимулируют развитие друг друга: с одной стороны, расширение системы ведет к углублению содержания метода, к его обогащению, так что фихтеанская диалектика становится только «частью» или моментом шеллингианской; с другой — изменение формы метода обогащает, расширяет содержание системы через включение в него природы и выявление ее диалектических закономерностей. Своеобразие диалектики Шеллинга можно понять, если принимать во внимание обе эти стороны его учения. Одностороннее акцентирование внимания на создании натурфилософии ведет к мысли о неоригинальности метода Шеллинга, простом перенесении диалектики Фихте на понимание природы. Но и забвение этой стороны дела не позволяет понять, как и почему меняется форма метода Шеллинга. Ведь метод — не самоцель. Он является средством для чего-то, то есть для познавательной или практической деятельности. В немецкой классической философии превращение диалектики в методологию революционно-практической деятельности еще не было проблемой. Задача, которую ставят мыслители от Канта до Гегеля, — это нахождение метода для познания и изложения его результатов в виде целостной системы. Поэтому система до известной ступени развития (как видим, еще у Шеллинга) содействует развитию диалектики, а последняя расширяет систему. Такая позитивная стимуляция продолжалась до тех пор, пока система не стала универсальной.

В философии от Фихте до Гегеля наблюдается неуклонный экстенсивный рост систем, сопровождающийся углублением закономерных связей входящих в них понятий и положений.

Шеллинг расширил сферу применения диалектики тем, что наряду с наукоучением и в дополнение к нему создал натурфилософию, «вторую основную науку». В этом отношении он, несомненно, продвинулся вперед по сравнению с Фихте. Но это не был последний шаг, который следовало сделать, поскольку природа не исчерпывает всей объективной реальности. Гегель указывал, что Шеллинг «дошел в развитии своей мысли только до организма и ему не пришлось дать изложение другой стороны науки, а именно философии духа» [31, с. 504]. Последняя была создана впервые Гегелем и представляла собой всеобъемлющее диалектико-идеалистическое воспроизведение человеческой истории преимущественно с ее духовной стороны.

Природа и духовный мир или история суть... две действительности» [Там же, с. 512], которыми охватывается объективная реальность, хотя здесь она и была истолкована идеалистически.

Таким образом, в историко-философском процессе от Фихте до Гегеля совершается неуклонное расширение диалектического метода, его постепенное распространение с познавательной деятельности на природу, а с последней — на историю. По достижении этого пункта процесс экстенсивного развития диалектики является завершенным. Его значение состоит в том, что диалектика, как бы ее ни понимали разные представители немецкого классического идеализма, благодаря такому развитию предстала как подлинно всеобщий метод постижения действительности. Дальше речь шла уже в основном о качественном преобразовании диалектики.

Вместе с тем и наукоучение, с разработки которого началась положительная история диалектики как методологии, существенно изменило свой характер и общее место в структуре философского знания. У Фихте оно исчерпывает всю философию. У Шеллинга наукоучение получает (как в отношении формы, так и в отношении содержания) дальнейшее развитие в «системе трансцендентального идеализма», представляет собой одну из двух основных философских наук. У обоих названных мыслителей наукоучение есть теория знания или сознания, которая строится как система субъект-объектных отношений. В философском учении Гегеля она не исчезает, а получает дальнейшее развитие в «Феноменологии духа», которая также есть система указанных отношений или формообразований сознания.

Таким образом, «Наукоучение», «Система трансцендентального идеализма», «Феноменология духа» — это три последовательно развивающиеся стадии одной и той же науки, которая у Гегеля получила название «Наука об опыте сознания». Но у Гегеля она уже теряет статус другой по сравнению с натурфилософией основной науки. «Другой стороной» ее он называет философию духа, а не «Феноменологию», а вся его система состоит из «Науки логики», «Философии природы» и «Философии духа». Наука же об опыте сознания предстала в качестве введения во всю систему, конечная задача которого — обоснование тождества мышления и бытия как основного вопроса или принципа системы. К. Маркс в этом плане метко называл ее истоком и тайной гегелевской философии. В учении

Гегеля в известной мере был реализован замысел Канта, согласно которому за критикой чистого разума или пропедевтикой должна последовать «Система чистого разума (наука)» [55, с. 686]. Гегель на идеалистической основе создал всеобъемлющую систему этого рода, пропедевтикой в которую и стала «Феноменология духа».

Что касается содержательного развития «науки об опыте сознания» у трех названных мыслителей, то оно достаточно очевидно. Ее фихтеанская форма охватывает только две сферы духовной жизни — познание и мораль («практический разум»). Шеллинг значительно расширяет ее содержание, вводя в рассмотрение, помимо этого, и другие формы общественного сознания — философию права, истории, религии, искусства. Гегель идет дальше и, анализируя эти формы сознания, вводит богатый материал из истории духовной культуры. Особенно много внимания уделяет он различным стадиям развития сознания в истории философии в эпоху просвещения и буржуазной революции во Франции и завершает сочинение «абсолютным знанием», которое является принципом или основанием «Науки логики». Феноменология духа непосредственно есть обоснование новой, диалектической логики, творцом которой является Гегель и которой не было у его предшественников.

Что стимулировало это развитие философских систем? Прежде всего совершенствование способа их построения, углубление диалектического метода. Синтетический метод Фихте позволил развить идеалистическую систему самосознания. Шеллинговский метод превращения противоположностей, который обосновывает возможность исходить из субъективного или объективного, оформляет две основные науки — трансцендентальную философию и философию природы. В этом плане можно сказать, что разрастание и углубление философских систем были функцией диалектики.

Но сами системы создавались с определенной целью — обосновать тождество субъективного и объективного. Это характерно для Фихте, который, однако, поставленную им проблему тождества в своей системе не разрешает, а постулирует. Система Фихте, как отмечают многие исследователи его творчества, осталась дуалистической. Шеллинг пошел дальше. Для устранения дуализма субъективного и объективного он создал две основные первонауки — философию природы и трансцендентальную философию. Но так как они противоположны по исходному принципу

(первая исходит из объективного, вторая — из субъективного), то возник вопрос об их тождестве. Поиски решения последнего привели Шеллинга к «Философии тождества». Что касается Гегеля, то конечной целью его «Феноменологии духа» является обоснование понятия абсолютного мышления, то есть того же тождества мышления и бытия.

Таким образом, все творцы систем в немецкой классической философии, создавая их, руководствуются одной и той же целью, ставят одну и ту же проблему, хотя решают ее по-разному. Это основная тенденция, красная нить всех их исследовательских исканий.

Однако для «обоснования» такого тождества и диалектика Фихте, и диалектика Шеллинга оказались недостаточным методологическим средством. Это ярко проявилось у Шеллинга. Создание философии тождества вызвало поворот в методологии Шеллинга. В. В. Лазарев пишет: «До сих пор решалась задача выявления единства в противоположностях и сведения всех их к абсолютному тождеству, к точке их соединения. Здесь выдвигается обратная задача — вывести действительные противоположности из абсолюта» [64, с. 206—207]. Он цитирует слова Шеллинга: «Найти точку соединения не есть еще самое главное ; самое важное — это вывести из нее противоположность» [93, с. 164]. Здесь, несомненно, обозначена важнейшая проблема диалектики, которую В. И. Ленин сформулировал в работе «К вопросу о диалектике»: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *с у т ь* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики» [17, с. 316]. Осуществить такое раздвоение Шеллингу не удалось. До сих пор он, как и Фихте, исходил из данных противоположностей (субъективного и объективного и др.), и искал точки их соединения. Следует сказать, что он, как и Фихте, не смог логически «доказать», вывести их тождество; оно было постулировано как абсолютное основание всего существующего, основание, из которого исключено всякое различие. Чтобы расщепить это тождество, нужна была иная форма диалектического метода, которой не было у Шеллинга. Поскольку же диалектика субъект-объектных отношений, которой он пользовался до сих пор, здесь не срабатывала, то в «философии тождества» вообще угасает диалектика. «Абсолютное тождество» сугубо метафизично, мертво, неподвижно. Так как предмет анализа не содержит в себе никакого движения, последнее переносится в сознание. Поэтому естественно, что Шеллинг возвра-

щается от диалектического метода прежних своих сочинений к математическому методу Спинозы. Здесь произошло то, о чем писал К. Маркс, критикуя свою попытку построить систему философии права: «При этом с самого начала препятствием к пониманию истины служила ненаучная форма математического догматизма, при которой субъект ходит вокруг да около вещи, рассуждает так и сяк, а сама вещь не формируется в нечто многосторонне развертывающееся, живое» [1, с. 10].

Такому способу мышления К. Маркс противопоставлял иной метод: «Совсем иначе, — писал он, — обстоит дело в конкретном выражении живого мира мыслей, каким является право, государство, природа, вся философия: здесь нужно внимательно всматриваться в самый объект в его развитии, и никакие произвольные подразделения не должны быть привносимы; разум самой вещи должен здесь развертываться как нечто в себе противоречивое и находить в себе свое единство» [Там же]. К. Маркс описывает здесь диалектический метод, для которого характерны объективность рассмотрения, выявление имманентной противоречивости и единства объекта. Как раз этого метода недостает Шеллингу, и движение познания в его теоремах, леммах и т. д. есть именно хождение вокруг да около мертвого, неподвижного «абсолюта».

Следует подчеркнуть, что высказывания К. Маркса, как и аналогичные идеи Гегеля, не означали недооценки математического метода. В своей области он действует столь же хорошо и плодотворно, как диалектика — в своей. Критике подвергался не сам метод, а применение его к несоответствующему ему предмету, то есть к философии.

Тот факт, что Шеллинг на определенной стадии развития своей философской системы заменил диалектику математическим методом, свидетельствует о том, что сама диалектика еще находилась в процессе разработки, становления и не достигла высшей формы, на какую она способна в рамках даже идеалистического мировоззрения. Лишь Гегелю удалось последовательно отделить друг от друга два указанных метода, о чем он специально писал в предисловии к «Феноменологии духа». «Но после того как диалектика была отделена от доказательства, — отмечал Гегель, — понятие философского доказывания было фактически утрачено» [34, с. 35]. У Шеллинга такое отделение окончательно еще не произошло, вследствие чего он и заменяет диалектику математическим методом доказательства. В итоге такая замена оказалась непродуктивной, что

видно из его последующего перехода из области рационалистической философии в сферу «философии мифологии и откровения».

Итак, с изменением исходного принципа системы философии, полагания в качестве ее начала тождества субъективного и объективного изменяется и метод Шеллинга. Такая смена метода свидетельствовала, во-первых, о том, что обосновать идеализм в конечном счете вообще невозможно. Но, во-вторых, идеалистическое мировоззрение, как известно, развивалось и дальше, в учении Гегеля, однако на основе более развитой формы диалектики. Это означает, что своей философией тождества Шеллинг фактически дошел до такой формулировки идеалистического принципа философии, разработка которого требовала иной формы диалектики, чем фихтеанская или его собственная. Тупик, в который попала мысль Шеллинга, означал важную проблемную ситуацию, выход из которой осуществил только Гегель созданием своего диалектического метода. В данном смысле философия тождества Шеллинга сыграла положительную роль в истории диалектики, ведь тождество субъективного и объективного или мышления и бытия — это принцип «Науки логики» Гегеля.

В самом деле, тождество субъективного и объективного, на основе которого Шеллинг пытался построить свою систему философии, есть только идеалистическое изображение результата познания. Пока последнее продолжается, объект еще не познан и противостоит субъекту, ограничивает его и т. д. Но когда познавательный процесс завершился, в сознании дано само движение предмета, а не его поиски. К. Маркс в этой связи различал две стадии познания — исследование и изложение. «Исследование, — писал он, — должно детально освоиться с материалом, проанализировать различные формы его развития, проследить их внутреннюю связь. Лишь после того как эта работа закончена, может быть надлежащим образом изображено действительное движение. Раз это удалось и жизнь материала получила свое идеальное отражение, то может показаться, что перед нами априорная конструкция» [7, с. 21]. Теперь нет субъективного как такового, ибо объект, продолжая существовать вовне, в то же время пересажен в человеческую голову и преобразован в ней. Объективное содержится в сознании. Вместе с тем, наряду с реальным объектом получилось его идеальное удвоение. Объект дан, но в стихии или форме идеального. Этот предмет одновременно и реальный, ибо мы его познали таким, каков он

есть в действительности, и идеальный, так как он переведен в сознание. Таким образом, в сознании, мышлении мы действительно имеем тождество субъективного и объективного. Поскольку тем самым познавательное гносеологическое отношение снимается (оно выполнило свою роль), мышление воспроизводит предмет в его внутренних связях и опосредованиях, которые выражаются различными философскими или конкретнонаучными категориями. Скрепляющим началом для них являются те связи, которые вытекают из содержания этих категорий. Иначе говоря, предметом становится не отношение субъекта к объекту, а сам объект в его категориальных определенностях. Содержание категорий и есть то тождественное, устойчивое содержание, которое у Фихте и Шеллинга выступало то в субъекте, то в объекте, окрашенное этими противоположностями. Субъект, по К. Марксу, ходил вокруг да около объекта, теперь же последний в мышлении разворачивается в его единстве и внутренней противоречивости, в переходах категорий. Через них и вскрывается логика предмета или, если предметом является вся действительность, возникает логика как наука.

Тем самым возникает новая форма диалектики, именно гегелевская логическая диалектика (в отличие от ее гносеологической формы, разрабатывавшейся Фихте и Шеллингом). Их различие подчеркивает Гегель в своем анализе философии Шеллинга. Отмечая, что неудовлетворительность философии Шеллинга состоит в том, что тождество у него предполагается абсолютным, но не доказывается, он писал: «Подлинное же доказательство истинности этого тождества субъективного и объективного могло бы быть дано лишь таким образом, что каждое из них будет подвергнуто исследованию само по себе, в его логических, то есть существенных определениях. В результате этого исследования должен был бы получиться тот вывод, что природа субъективного заключается в превращении себя в объективное и что объективное не должно оставаться таковым, а делаться субъективным. При таком способе философствования это единство противоположных не устанавливается наперед, а на них же самих показывают, что их истиной является их единство и что каждое из них, само по себе взятое, односторонне; что их различие оборачивается в другую сторону, переходит в это единство» [31, с. 497]. Иначе говоря, при этом должно происходить превращение противоположностей. Но мы видели, что такое превращение составляет также специфику диалек-

тики Шеллинга. Это отмечал и Гегель, заключая свой анализ диалектического метода: «Шеллинг в общем и представлял себе дело так, но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него непосредственной истиной, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерцание. Это — основная трудность в шеллинговской философии» [Там же, с. 497—498]. Эта трудность оказалась непреодолимой для Шеллинга. Категории он всегда соотносит с субъектом и объектом. Последние при этом витают в представлении или созерцании как точки опоры для категорий, не рассматриваются сами по себе, в их внутреннем логическом содержании. Это — центральный пункт, отделяющий две рассматриваемые стадии в развитии диалектики.

О том, что Шеллинг действительно не мог преодолеть указанную трудность, свидетельствует его письмо к Гегелю от 2 ноября 1807 г., написанное по поводу «Феноменологии духа». В этом письме, касаясь различных убеждений и точек зрения, которые следовало бы «выявить и разрешить без всякого примирения», он добавляет: «Ведь примирить можно, конечно, все, кроме одного. Так, я признаю, что я не понимаю смысла того, почему ты противопоставляешь понятие интуиции (*Anschauung*). Не можешь ведь ты подразумевать под понятием нечто иное, чем то, что мы с тобой называем идеей, которая, с одной стороны, является понятием, а с другой — интуицией» [37, с. 283]. Это непонимание осталось и в дальнейшем. Можно сказать, Шеллинг застрял на противоположности субъекта и объекта; если же он утверждал их тождество, то не мог его логически доказать. Между тем противоположность эта качественно изменяет свой характер в логической диалектике.

Предмет реален, поскольку он может быть дан во всей полноте основных определенностей, то есть таким, каков он в действительности. Но в качестве такового он дается постепенно, по мере того как мышление его воспроизводит или конструирует, строит внутри себя. Поскольку же предмет дается не сразу, то он идеален, ибо его отдельные части реально как таковые не существуют. Например, нет товара без денег, а капитала — без того и другого. Таким образом, противоположность субъективного и объективного переходит в противоположность идеального (мышления) и реального (бытия), а последнее выражается в виде противоположности части и целого, отдельной определенности предмета в мышлении и их системы. Это противо-

речие изменяется в ходе конструирования, воспроизведения предмета. Оно снимается, когда процесс завершен, то есть когда изображено действительное движение. Но тем больше данное противоречие, чем меньше определенностей предмета воспроизведено, и достигает оно максимума в начале изложения. Следовательно, в наиболее заостренной форме такая противоположность выступает в начале. Так как вся система предмета есть полная реализация принципа или основы, то тем самым возникает проблема соотношения начала и принципа. Поскольку принцип есть основание всей системы, то и начало есть принцип. Поскольку же система есть единство многих определений, то начало не совпадает с принципом. Начало есть первое абстрактное его определение, противоречие между ним и принципом разрешается через движение мышления, в ходе которого принцип определяется все более и более конкретно. Иначе говоря, противоречие разрешается методом восхождения от абстрактного к конкретному. Этот метод и есть метод диалектической логики. Он был открыт Гегелем в идеалистической форме. Материалистически переосмысленный принцип нашел классическое применение в «Капитале» К. Маркса.

Важно подчеркнуть, что данного метода не было ни у Фихте, ни у Шеллинга. Это естественно, поскольку он и возникает для разрешения указанного противоречия между началом и принципом. Между тем само противоречие не осознавалось названными философами. У них начало и принцип еще не дифференцированы, слиты друг с другом. И хотя зародыши самой проблемы здесь можно ретроспективно найти, Фихте и Шеллинг ее не осознавали. Она возникает как проблема логики, поскольку последняя строится в виде системы категорий; последние поэтапно выводятся друг из друга, так что неизбежно наталкиваешься на вопрос о том, с чего следует начинать науку. С исследования данного вопроса Гегель и начинает свою логику. С этим связано и другое. У Фихте и Шеллинга нет самостоятельных работ по методологии. Их метод слит с содержанием философских учений, и если обсуждается специально, то или во вводных частях их сочинений, или в ходе изложения самих систем (когда возникают те или иные методологические проблемы). Подобным образом Фихте, например, вводит понятие синтетического метода в «Основах общего наукоучения», а Шеллинг — в «Системе трансцендентального идеализма».

В философии Гегеля, напротив, метод выделен из сис-

...и становится предметом самостоятельной науки. По его мнению, «раскрытие того, что единственно только и может быть истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания» [32, с. 107]. «Наука логики» — часть системы и в то же время ее общий метод. Поскольку она есть такая часть, метод исследуется рядом с «реальной философией» — философией природы и философией духа. Благодаря этому метод в известной мере отделен от системы, точнее, выделен, обособлен от нее. Обособление происходит потому, что категории, составлявшие у всех немецких философов общее содержание, в котором функционирует метод, у Гегеля отделяются от объекта и становятся самостоятельным предметом исследования.

Кроме того, сам «метод расширяется в систему». Он — уже не совокупность нескольких основоположений, указывающих, по какой схеме следует строить все учение, а целая наука. Этот метод функционирует и в других частях философского учения Гегеля, но в своеобразной форме. Вслед за приведенным выше положением философ писал: «В Феноменологии духа» я дал образчик этого метода применительно к более конкретному предмету, к *сознанию*» [Там же]. В примечании Гегель добавляет: «Позднее же — применительно и к другим конкретным предметам и соответственно частям философии» [Там же]. Гегель имеет здесь в виду те предметы, которые он исследовал в «Философии истории», «Эстетике», «Философии права» и т. д. Все они — «прикладные логики», метод же как таковой изложен в «Науке логики». Здесь он представлен в наиболее обобщенном виде, которого диалектика вообще достигла в учении Гегеля. Именно это имел в виду К. Маркс, когда писал «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения» [7, с. 22]. Если Фихте и Шеллинг только противопоставляют свой метод старой логике, но в трактовке ее не выходят за пределы прежней формы, то Гегель создает новую, диалектическую логику. Ее предметом становится самое общее содержание мира, которое издавна нашло отражение в философских категориях. Такое содержание, конечно, является более общим, чем право, история, искусство и т. д., которые стали предметом исследования в других конкретных частях философской системы Гегеля. По отношению к ним логические

категории и их связи являются общими формами, в которых организуется более конкретное содержание и в которых протекает его осмысление.

В. И. Шинкарук справедливо указывает, что «в человеческом мышлении нет другой такой формы всеобщности, кроме категорий, которая была бы способна отразить всеобщие закономерности бытия. Выявление закономерных (внутренне необходимых) связей между категориями (например, между количеством и качеством, сущностью и явлением, формой и содержанием и т. п.) означает не что иное, как выявление законов диалектики» [78, с. 261—262]. Если учесть, что система Гегеля состоит из трех частей — логики, философии природы и философии духа — и что в первой из них изложен собственно диалектический метод, а в двух остальных — более конкретные предметы, то видно, что уже в самом учении Гегеля происходит раздвоение философии на метод и систему.

Как известно, именно идеалистическая система Гегеля оказалась той консервативной стороной его учения, в которой было больше всего натяжек и извращений. Становится понятным, почему, по словам К. Маркса, мистификация диалектики Гегелем не помешала всеобъемлющему и сознательному изображению ее всеобщих форм или почему, как писал В. И. Ленин при конспектировании «Науки логики», «в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!» [17, с. 215]. Этот факт объясняется также содержанием «Науки логики». Как указывалось выше, это содержание — категории. Они складывались на основе практической и познавательной деятельности в истории человечества и в обобщенном виде содержат в себе богатый опыт. Ни Гегель, ни кто-либо другой (в том числе Аристотель, впервые исследовавший категории) не создавали их, а вычленяли из языка и содержания знания, осознавали их как формы познания и деятельности в наличном опыте. Они осваивали сложившееся содержание категорий и осмысливали его в своих учениях. Как и другие философы, Гегель исходил из данного содержания категорий, выявлял его разные аспекты, систематизировал в относительные целостности, называемые категориями качества, количества и т. д., наконец устанавливал связи — переходы, развитие категорий друг в друга. Это обстоятельство и было основанием указанного В. И. Лениным «факта».

Чтобы ярче подчеркнуть специфику логики как науки,

огметим, что категории можно изучать по крайней мере в двух различных планах. Один план — это изучение их внутреннего содержания, их взаимосвязей и взаимопереходов, а второй — исследование отношения категорий к объективной действительности. Согласно точке зрения Гегеля, логика изучает их именно в первом плане. Здесь субъект-объектное отношение снимается. Но именно с последним связан основной гносеологический вопрос о том, что первично и что вторично — сознание или бытие. Поскольку Гегель в своей логике затрагивает данный вопрос, он становится на идеалистическую точку зрения. Это особенно проявляется в конце логики, на ее периферии, где Гегель пытался указать переход к философии природы, который предстал не только в идеалистическом, но и прямо в теологическом виде. Но внутри логики основное внимание Гегеля привлечено к раскрытию имманентного содержания категорий, их движения и развития, то есть к объективной стороне категорий, вследствие чего и получается меньше всего идеализма, больше всего материализма.

Итак, разработав диалектику как логику, то есть в логической форме, Гегель тем самым придал ей наиболее общий вид. Она стала системой всеобъемлющих форм по отношению ко всем иным философским предметам. Однако и сама логика оказалась неоднородной. В ней есть свои содержание и форма. Содержанием ее являются логические категории, а формой — диалектика. Проработав весь основной категориальный строй человеческого мышления, Гегель в конце «Науки логики», в разделе об абсолютной идее дал связный очерк диалектического метода. «Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно» [17, с. 215], — писал В. И. Ленин. Если Фихте и Шеллинг к обнаружению диалектики шли через исследование совокупности субъект-объектных, гносеологических отношений, то Гегель шел, по словам В. И. Шинкарука, «через логику к диалектике» [97, с. 281]. Об этом свидетельствует структура «Науки логики». Если на всем протяжении логики содержание и форма даны в слитном виде, подобно тому как были слиты метод и содержание гносеологических отношений у Фихте и Шеллинга, то в завершающей части диалектический метод отделяется и выступает в чистом виде.

Этот метод, хотя он и развит в логике как наука, может применяться и к уже упоминавшимся более конкрет-

ным предметам. В данном смысле он — не только логический, но и поистине общеполитический метод. Поэтому дальнейшее развитие диалектики состояло не в открытии еще более общей ее формы, а в материалистической переработке результатов, добытых Гегелем, в применении материалистической диалектики к анализу природы, общества и мышления. Поскольку Гегель нередко прямо, непосредственно налагал логические формы на природу и общество, подменял «логику дела» «делом логики», то в этом смысле «теории диалектики как науки о законах развития природы, общества и человеческого мышления Гегель не создавал и не создал» [Там же, с. 322]. Дав всестороннее, систематическое описание ее всеобщих форм, Гегель в то же время «мистифицировал» диалектику, представив развитие логического как основу природы и человеческой истории.

В этом отношении, каким бы специфическим ни был гегелевский диалектический метод по сравнению с методами Фихте и Шеллинга, он был разработан на сходной идеалистической основе. Указывая на преемственность учений представителей немецкой классической философии от Канта до Гегеля, К. Маркс писал, что «Фихте примыкал к Канту, Шеллинг — к Фихте, Гегель — к Шеллингу, причем ни Фихте, ни Шеллинг, ни Гегель не исследовали общей основы Канта, идеализма вообще; иначе они не смогли бы развивать ее дальше» [8, с. 209]. Каждый последующий мыслитель опирается на идеи предыдущего и все развитие до известного критического момента совершается на общей основе, без коренного преобразования последней.

В философии Гегеля диалектика, с одной стороны, развилась в систему знания или науку логики, чем было дано ее всеобъемлющее, по выражению К. Маркса, описание. Этим была исчерпана, так сказать, экстенсивная сторона диалектики. С другой стороны, она достигла предельно общих (всеобщих) форм движения, так что был достигнут потолок в ее обобщении. Тем самым диалектика достигла относительного завершения в своем развитии, насколько последнее было возможно на основе идеализма. Дальнейшее развитие диалектического метода предполагало прежде всего смену самой основы или философского принципа — замену идеализма материализмом.

Таким образом, если в движении философской мысли от Канта до Гегеля при переходе от предыдущего учения к последующему изменялись только формы философского

принципа, но по своей сущности последний оставался тем же самым — идеалистическим, то теперь был заменен самым принципом. Это в конечном счете привело к революционному преобразованию в философии, созданию диалектического и исторического материализма, а вместе с тем и нового диалектико-материалистического метода. Главным итогом проанализированного изменения взаимосвязи принципа, метода и системы, итогом, который выражал необходимость выработки подлинно научного, диалектико-материалистического метода, было противоречие метода и системы, открытое представителями революционно-демократического движения и четко сформулированное основоположниками марксизма-ленинизма. Оно состоит в том, что диалектика по своей сущности признает неисчерпаемость познания объективного и духовного мира, а система его ограничивает.

Такое истолкование познания было прямым следствием гегелевского способа исследования культуры, что очевидно уже в «Феноменологии духа». В самом деле, содержанием этого произведения является процесс образования индивида, которое осуществляется через усвоение субъектом «духовной субстанции», то есть наличной духовной культуры, носителем которой является «всеобщий индивид», народ. При этом отдельный индивид и по содержанию проходит ступени образования «всеобщего духа», иначе говоря, в своем образовании проходит в сжатом виде тот путь, которым следовала история человеческой культуры [34, с. 14—15].

Таково общее культурологическое содержание «Феноменологии духа» Гегеля. Что именно о нем идет речь, свидетельствует и тот понятийный аппарат, которым пользовался немецкий философ. Из приведенных выше его текстов мы видели, что культура — *Bildung* — обозначает у него как раз образование и образованность. Исследуя культивирование (образование) индивида и совпадающий с данным процессом общий ход истории культуры, Гегель и открывает диалектику как совокупность основных связей и зависимостей, в которых функционирует изучаемый им предмет. Другими словами, диалектика предстает в виде формы культурно-исторического процесса и его преломления в отдельном индивиде. В той мере, в какой культура рассматривается объективно, как движущийся и развивающийся феномен, Гегель открывает действительные законы диалектики. Поскольку же культура, согласно Гегелю, достигает предела, когда в историческом развитии вы

рабатывается понятие «абсолютного знания» и отдельный индивид его усваивает (это называется «абсолютной культурой»), постольку для диалектики также полагается предел и она застывает в виде «абсолютной системы знания».

Данное истолкование культуры, в свою очередь, было следствием гегелевского понимания социально-исторического развития человечества. Согласно этому пониманию, история имеет предел развития, и он наступает тогда, когда сформировались буржуазные общественные отношения, в чем наглядно выражается позиция Гегеля как идеолога буржуазии.

Таким образом, характер диалектики Гегеля определяется его учением о культуре, а последнее — буржуазно-ограниченной концепцией всемирной истории. В этой цепи зависимостей самый главный пункт — классовая позиция мыслителя. Необходимо было ее изменить, чтобы изменились представления об истории, культуре и диалектике, а вместе с тем обнажилось и противоречие метода и системы, которое лежало в фундаменте учения Гегеля. Первый, кто сделал этот шаг, был немецкий революционер-демократ, поэт и мыслитель Генрих Гейне [14, с. 274].

Следует подчеркнуть, что философия Гегеля не только один из примеров, на котором можно проиллюстрировать связь диалектики с культурой. Гегелевское учение является самой обширной системой диалектики во всей домарксистской философии, грандиозным обобщением всей предшествующей истории человечества и наличного в его время уровня развития культуры.

Этот уровень определялся характером буржуазных производственных отношений. К. Маркс указывал, что при этих отношениях прибавочная стоимость и порождающий ее прибавочный труд представляют собой «материальный базис всего общественного развития и всей культуры вообще» [6, с. 251]. Диалектика Гегеля выражала данный базис и соответствующую ему культуру. А так как она была итогом всей домарксистской истории диалектики, то и обнаруженная связь ее с культурой имела специфический характер. Специфика эта состояла, во-первых, в том, что именно на учении Гегеля было открыто противоречие метода и системы, противоречие же как «движущая сила» означало требование выхода за пределы данного учения и притом в двояком плане: в отношении дальнейшего развития диалектического метода и в отношении внефилософских факторов, определяющих такое развитие. Иначе говоря, противоречие метода и системы свидетельствовало о

том, что диалектика Гегеля — не абсолютная наука, как думал ее создатель, а лишь одна из исторических стадий становления диалектики как науки, что она не витает над временем и обстоятельствами, а зависит, по словам К. Маркса, «от состояния культуры общества» [Там же, с. 42] и социально-политических условий.

Во-вторых, специфика связи диалектики и культуры проистекает из специфики самого философского знания, которое обладает предельной всеобщностью. В специальных науках в том или ином частном вопросе связь с объектом имеет частный характер, а противоречие, обнаруженное в частичном знании, для своего разрешения требует специального материала и соответствующих операций по проверке. Философское знание отражает не тот или иной конкретный предмет, а культуру в целом в ее существенных, определяющих чертах. Поэтому и общее противоречие метода и системы, обнаруженное в философском учении, есть свидетельство того, что диалектика не соответствует культуре, что последняя развивается дальше и требует соразмерного развития способа мышления.

В-третьих, данная форма связи специфична по сравнению с теми, которые рассмотрены выше, в предшествующих главах. В самом деле, во второй главе мы анализировали диалектику в связи с различными эпохами истории культуры, античной и Нового времени; затем проследили, как в произведениях философов постепенно происходило осознание культурно-исторических оснований категорий диалектики; в качестве третьей формы предстала зависимость диалектического метода и системы категорий от принципа философского учения (основного вопроса философии), решение которого изменяется под влиянием социально-культурного развития. Теперь речь идет о противоречии метода и системы, которое является выражением противоречия между философским знанием и назревшей общественной потребностью в преобразовании общества.

Осознание этой потребности началось в социально-политических и философских воззрениях представителей революционно-демократического движения, к которому принадлежал также и Г. Гейне, а из отечественных мыслителей — В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский и др. В сочинениях революционных демократов противоречие метода и системы приняло форму несоответствия между принципами гегелевской философии и ее социально-политическими выводами. «Гегель часто, — писал, например, Герцен, — выведя начало, боится признаться во

всех следствиях его и ищет не простого, естественного, само собой вытекающего результата, но еще чтоб он был в ладу с существующим...» [41, с. 64]. Аналогичные мысли высказывает Н. Г. Чернышевский по вопросу о влиянии реакционного социально-политического учения Гегеля на его диалектику: «Это разноречие зависит, как мы сказали, от двойственности самой системы Гегеля, от разноречия между его принципами и ее выводами, духом и содержанием. Принципы Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы — узки и ничтожны: несмотря на всю колоссальность его гения, у великого мыслителя достало силы только на то, чтобы высказать общие идеи, но недостало уже силы неуклонно держаться этих оснований и логически развить из них все необходимые следствия» [92, 205—206]. Но дальше он подвергает критике и принципы: «Пылкие и решительные умы, как Белинский и некоторые другие, не могли долго удовлетворяться теми узкими выводами, которыми ограничивалось приложение этих принципов в системе самого Гегеля; скоро заметили они недостаточность и самих принципов этого мыслителя. Тогда, отказавшись от прежней безусловной веры в его систему, они пошли вперед, не останавливаясь, как остановился Гегель, на половине пути. Но навсегда сохранили они уважение к его философии, которой в самом деле были обязаны очень многим» [Там же, с. 209].

Критическое отношение революционных демократов к учению Гегеля выразилось в том, что они отбросили его систему, его идеалистический принцип, но стремились усвоить диалектический метод и освободить его от тех ограничений, которые имел он у немецкого философа, понять его материалистически и распространить в таком виде на сферу общественной жизни, политику, экономику, на историю в целом. Гегель также уделял этим предметам большое внимание, о чем говорят такие его сочинения, как «Философия права», «Философия истории» и другие, но главное место в его системе занимали работы, посвященные изображению различных форм общественного сознания, то есть духовной культуры. В. И. Ленин указывал в своем конспекте «Лекций по истории философии», что Гегель прослеживает «преимущественно *диалектическое* в истории философии» [17, с. 223]. Подобное же можно сказать о его философии искусства, философии религии и т. д.: во всех феноменах культуры он старается вскрыть их диалектическое строение и развитие. Об этом же говорит и основополагающее произведение Гегеля

«Феноменология духа»: одна из главных целей в этом произведении — дать диалектику «феноменов духа», духовной культуры человечества.

Революционные демократы сознательно применяют диалектику в материалистически преобразованном виде ко всем явлениям духовной культуры. Нет ни одной формы общественного сознания, которая не нашла бы своего освещения в их трудах; философия, наука и религия, литература и искусство, право, политика и нравственность, педагогика и психология, историческое сознание и т. д. — все охвачено их анализом.

Но по сравнению с Гегелем и классической философией в целом появляется новая глубокая тенденция: Гегель критиковал своих предшественников главным образом по вопросу о методе познания, которое доминирует у него в анализе всего общественного сознания; революционные демократы критикуют метод Гегеля и его учение в целом, главным образом исходя из социально-практических соображений. Например, А. И. Герцен писал, что «Германия определила себе человека как мышление, науку признала целью и нравственную свободу поняла только как внутреннее начало. Она никогда не имела вполне развитого смысла практической деятельности...» [41, с. 72—73]. А говоря о непоследовательности Гегеля, отмечает, что немецкий мыслитель много раз впадал «в *немецкую* болезнь, состоящую в признании ведения последней целью всемирной истории... Наука была для германо-реформационного мира то, что искусство для эллинского. Но ни искусство, ни наука в своей исключительности не могли служить полным успокоением и ответом на все требования. Искусство представило, наука поняла. Новый век требует совершить понятое в действительном мире событий» [Там же, с. 84]. Происходит в целом смещение акцента с духовной культуры и абсолютизации познания на материальный базис «всей культуры вообще», и уже на этой основе переосмысливается и духовная культура — философия и наука, литература и искусство и т. п. «Историческое значение Чернышевского и его соратников в разработке вопросов революционно-демократической социологии, — писал В. Г. Баскаков, — состоит в том, что в поисках правильной революционной теории мысль их неизменно развивалась в направлении к историческому материализму» [20, с. 640].

Можно сделать общий вывод: если в истории новой философии происходила переориентация с изучения при-

роды на изучение преимущественно духовной культуры, то теперь, с возникновением революционно-демократической идеологии, происходит переориентация с духовной культуры на ее социально-исторические основания, что обуславливает углубление и развитие диалектического метода применительно к названным основаниям и к переосмыслению культуры в различных ее проявлениях.

Данная переориентация составляет целую эпоху философской и социально-исторической мысли, богатую результатами и достижениями и в освещении связи диалектики и культуры. Однако материалистическая переработка диалектики в рамках революционного демократизма не была завершена именно потому, что на этом пути не удалось создать законченной, последовательной социально-исторической теории¹, которая могла бы стать руководством в деле коренного преобразования материального базиса общества и его культурных образований. Диалектика как общая теория развития, как наука об общих законах движения и развития природы и культуры могла возникнуть только как результат универсальной деятельности по такому коренному преобразованию. Ведь движение и развитие, наличное в природе, в человеческом обществе, в культурно-историческом процессе выступают в виде деятельности, самыми общими законами которой и являются законы диалектики. Поэтому диалектика в существенной степени зависит от глубины и масштабности общественных преобразований. Один характер она имела в буржуазной, главным образом классической немецкой философии, другой — в философских воззрениях революционных демократов, наконец, на качественно новый, последовательно научный уровень диалектика была поднята в процессе революционного переворота, совершенного марксизмом.

Марксизм, возникший в связи с потребностью коренной ломки всех доньше существовавших общественных отношений, в силу этого и стал универсальной теорией революционного переустройства общества. Марксистско-ленинское учение дает возможность вскрыть также органическую связь диалектики и культуры, выявить различные аспекты этой связи, что мы и пытались сделать в данном исследовании.

¹ Применительно к Н. Г. Чернышевскому на это справедливо указывается в книге С. С. Волка и В. С. Никоненко [28, с. 76—80]. Данная же зависимость имеет значение для всех революционных демократов, а недостатки их социально-исторической теории коренятся в характере прогнозируемой ими революции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Диалектика как общая теория развития в своих принципах, законах и категориях отражает всю объективную и духовную реальность, которая, с интересующей точки зрения, членится на природу и культуру. Культура предстает как обработка человеком природы, совершающаяся в ходе всемирной истории. Сама природа при этом отражается в диалектике через культуруобразующую деятельность человечества. Поэтому культура вообще есть непосредственная основа диалектики как науки.

Соотношение диалектика и культура — одно из самых фундаментальных в марксистско-ленинской философии. Оно вытекает из культурологического истолкования диалектического материализма в целом и основных его структурообразующих частей: теории познания, теории категорий, диалектики как общей теории развития, методологии.

Связь диалектики, ее принципов и категорий с культурой имеет несколько планов. Прежде всего характер диалектики в целом изменяется с изменением характера культуры. Так, античная диалектика качественно отличается от диалектики Нового времени именно вследствие коренной специфики ее культурно-исторических оснований. Культура в целом определяет то, что главным принципом первой является принцип становления, второй — принцип развития. Это отражается и на соответствующем истолковании основных законов диалектики, выраженных единством качества и количества, единством и борьбой противоположностей, отрицанием отрицания.

В истории философии Нового времени можно выделить две фундаментальные тенденции, связанные друг с другом. Первая из них состоит в постепенной переориентации философии с исследования природы (в том числе и «природы человека») на исследование культуры; главным

образом духовной. Выражая это символически, можно сказать, что совершается переход от «Системы природы» к «Феноменологии духа».

Вторая тенденция состоит в постепенной замене метафизического способа мышления диалектическим. Это — специфическая черта истории философии Нового времени. В античности подобного перехода не было. Там философия с самого начала носила стихийно-диалектический характер.

Между двумя названными тенденциями имеется органическая связь: переход от метафизики к диалектике был следствием переориентации философии с изучения природы на изучение культуры. Интенсивное развитие материальных основ буржуазного общества, соответствующих ему форм общественного сознания и общественной деятельности — политики и права, литературы и искусства, философии и морали — неизбежно привело к осознанию самих законов их движения и развития, основных и производных законов диалектики. Это сказалось и на истолковании категорий диалектики. Обогащенные содержанием общественных, естественных и технических наук, категории выдвигаются в качестве специального предмета исследования, становясь в классической немецкой философии от Канта до Фейербаха одной из основных проблем философского анализа, что ведет к созданию новой диалектической логики.

В категориальном отношении классическая немецкая философия представляет единое целое, а именно процесс постепенного осознания культурно-исторических оснований категорий. При этом историческую значимость имеют не только кантовская и гегелевская концепции категорий, но и концепции Фихте, Шеллинга, Фейербаха. Система каждого из пяти главных представителей этого периода философского развития обозначает новую ступень указанного процесса. Уже в кантовской концепции категорий есть значительные культурно-исторические напластования; Фихте истолковывает категории как абстрактные формы деятельности, являющейся культурообразующим фактором; в учении Шеллинга происходит конкретизация культурно-исторического аспекта категорий на основе исследования «эпох самосознания»; в системе Гегеля категории предстают в качестве квинтэссенции всей духовной культуры человечества; наконец, Фейербах осуществляет переориентацию категориального анализа с познания на сферу непосредственной жизни.

Прогресс познания в Новое время, накопление обширного материала специальными науками, развитие массового сознания и познания подвели к необходимости сознательного построения философских систем, которая и была реализована в истории классической немецкой философии. В связи с этим и категории начали рассматривать не просто в виде перечня либо набора логических форм или осознания атрибутов объективной реальности, а в виде систем. При этом можно отметить два главных периода в развитии буржуазной философии Нового времени. До классической немецкой философии категории развивались преимущественно со стороны содержания. Анализ категорий преследовал цель обобщить данные познавательной и практической деятельности, наполнить их новым по сравнению с античной и средневековой эпохами содержанием. В классической немецкой философии эта тенденция сохраняется, но к ней присоединяется и другая — стремление раскрыть категории как формы мышления и бытия, то есть вскрыть строение отдельных категорий и выявить многообразные связи между ними, что дало значительные положительные результаты, особенно открытие основных законов диалектики. При этом в систематизации категорий имело место весьма богатое развитие, если учесть его направление от еще схематичной «таблицы категорий» Канта к обобщенной «Науке логики» Гегеля.

Построение систем категорий неизбежно требовало постановки и решения вопросов о том, каким методом и на каком принципе (основе) строить такие системы. Принцип, метод и система — три главных компонента любого философского учения. Поскольку же принцип учения, его основа есть не что иное, как определенное истолкование основного вопроса философии, постольку из трех компонентов принцип является определяющим. Учитывая то, что философия есть эпоха, схваченная в мысли, то есть дает предельно общее выражение социально-культурного состояния общества, можно сделать вывод: именно философские принципы прежде всего и наиболее адекватно отражают развитие общества. Например, в учениях от Канта до Гегеля метод и система различны. Это вытекает, в конечном счете, из различия их принципов. Последнее обстоятельство определяется характером эпохи. В целом изменение последнего последовательно преобразует принцип философии, а внутри этого процесса, в рамках, задаваемых развитием принципа, происходит изменение взаимосвязи последнего с методом и системой. В данном случае прин-

цип является связующим звеном между культурой общества, ее основными тенденциями (чертами) и совокупностью категорий, которые приводятся в систему при помощи диалектического метода.

Тем самым определен новый аспект соотношения категорий диалектики и культуры. Раньше их связь носила характер факта, представленного генезисом учений, в котором категории последовательно выступали как логические формы, с помощью которых решался вопрос о том, как возможно чистое естествознание (в учении Канта), затем — как формы деятельности (у Фихте), формы самосознания (у Шеллинга), наконец, — как итог всей духовной культуры (у Гегеля).

Здесь отношение изменяется. Его общая схема такова: культура — принцип философского учения — метод — совокупность категорий. Культура непосредственно влияет на принцип, принцип определяет вид метода (в данном случае характер диалектического метода у Фихте, Шеллинга и Гегеля), метод же является способом системного построения категорий. Следовательно, диалектический метод определяется в итоге развитием культуры, а через принцип и метод видна и зависимость категориального строя человеческого сознания от культурной среды. Разумеется, реальный процесс бесконечно сложнее, чем данная схематическая связь, однако в нем есть и главные тенденции, о которых идет речь в данной работе.

В существующей литературе соотношение метода и системы рассматривается преимущественно на материале философии Гегеля. Это оправдано тем, что гегелевское учение — самая обширная система из всех, созданных в домарксистской философии. Кроме того, именно в процессе критического анализа философии Гегеля была впервые открыта противоположность метода и системы, а тем самым возникла и сама данная проблема. Но если иметь в виду диалектический метод, то учение Гегеля в данном отношении не является единственным. Сознательное построение философских систем и сознательная разработка диалектики начинаются с Канта. Поэтому закономерным является обобщенный анализ проблемы, который предложен в работе.

Кроме того, не следует ограничиваться анализом только двух указанных компонентов философского учения. Ведь существуют как идеалистические, так и материалистические системы, иначе говоря, характер системы предполагает определенное решение основного вопроса фило-

софии. Так, и применительно к философии Гегеля мы говорим не о системе вообще, а об идеалистической системе. Значит, в анализе философского учения необходимо принимать во внимание и его принцип. Своеобразная черта, которая выражает свойство системы в отличие от других компонентов учения, та, что система в домарксистской философии оконечивает развитие. Вследствие этого она выступает как противоположность диалектического метода. Но оконечивать развитие или даже не воспринимать его может и материалистическая система, как, например, в метафизическом материализме.

Обобщенный анализ взаимосвязи принципа, метода и системы, проведенный в данной работе, показал, что такая взаимосвязь изменялась со временем; метод и система находились не только в отношении противоречия, но и в определенном единстве, взаимно обуславливали развитие друг друга; в истории классической немецкой философии метод и система, не обособлявшиеся в философии Фихте и Шеллинга, затем раздваиваются, и в философии Гегеля учение о методе становится специальной наукой — «Наукой логики», и т. д. Плодотворность подобного историко-генетического подхода к исследованию данной проблемы видна также из того, что он позволяет по-новому оценить диалектику Шеллинга, понять то ее качественное своеобразие, благодаря которому она предстает как особый этап в становлении идеалистической диалектики в целом (вопреки установившемуся мнению о тождестве диалектики Фихте и Шеллинга).

Но историко-генетический подход к проблеме соотношения метода и системы важен и потому, что он позволяет выявить еще один существенный аспект связи диалектики и культуры. Неразличение Гегелем метода и системы своего учения в качестве противоположных компонентов основано на его истолковании культуры как процесса образования индивида, как приобщения субъекта к так называемой субстанции — совокупной духовной и материальной культуре общества. Гегелевское истолкование культуры основывалось, в свою очередь, на его финалистской трактовке всемирной истории, а такое понимание определялось, наконец, классовой позицией Гегеля как буржуазного идеолога.

При этом философия Гегеля есть не только один из примеров, на котором можно проиллюстрировать связь диалектики с культурой. Гегелевское учение является самой обширной системой диалектики во всей домарксист-

ской философии, грандиозным обобщением всей известной в то время духовной культуры человечества и наличного в его время определенного уровня развития культуры. Дальнейшее прогрессивное развитие диалектики требовало осознания того, что должен измениться материальный базис всего общественного развития и всей культуры вообще. В такой переломный момент и было осознано, что гегелевская диалектика — лишь одна из исторических стадий становления диалектики как науки, что ее преходящий характер как раз и выражается в противоречии метода и системы. Данное противоречие свидетельствовало о том, что диалектика Гегеля — не абсолютная наука, что она не стоит над временем и обстоятельствами, а выражает определенный этап развития культуры общества и социально-политические условия своего времени.

Такое осознание начало складываться в социально-политических и философских воззрениях представителей революционно-демократического движения, прежде всего в миросозерцании немецкого поэта и мыслителя Г. Гейне, и нашло затем яркое выражение в трудах отечественных мыслителей — В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского и др. Историческое место их воззрений в рассматриваемом отношении определяется следующим фактом. Если в прежней истории совершалась переориентация философии с изучения природы на изучение преимущественно духовной культуры, то с возникновением революционно-демократической идеологии на первый план выдвигаются социально-экономические основания истории и уже исходя из этого переосмысливается духовная культура — философия и наука, литература и искусство и т. д. Последнее дало мощный импульс для углубления и дальнейшего развития диалектического метода на базе материализма, для превращения его (метода) в «алгебру революции».

Однако переработка диалектики в данных направлениях не была завершена в силу того, что революционным демократам не удалось создать законченной, последовательной социально-исторической теории, которая могла бы стать руководством в деле коренного преобразования всех общественных отношений. Такая теория была создана К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным. Диалектика как наука об общих законах движения и развития возникла именно в процессе универсальной деятельности по коренному преобразованию материального базиса общественного развития и вырастающих на его основе феноменов культуры.

Таким образом, взаимосвязь диалектики и культуры является многоплановой. В данной работе в целом проанализированы шесть ее аспектов: зависимость характера диалектики от эпох культуры, определяемых общественно-экономическими формациями; смена метафизического метода мышления диалектическим под влиянием переориентации философии с исследования природы на исследование культуры; совершающееся на этой основе постепенное осознание культурно-исторических оснований категорий диалектики в истории классической немецкой философии; изменение принципа (основного вопроса) философии под влиянием социально-культурного развития и — в связи с этим — преобразование диалектического метода; противоречие метода и системы как феномен культуры, диалектика как «алгебра революции», как средство перестройки всей культуры общества.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркс К.* Письмо к отцу. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд., т. 40, с. 8—18.
2. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Там же, т. 42, с. 41—174.
3. *Маркс К.* Введение: (Из экон. рукописей 1857—1858 г.). — Там же, т. 12, с. 709—738.
4. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов. Ч. 1. — М.: Политиздат, 1968. — 559 с. — (Соч. 2-е изд./К. Маркс, Ф. Энгельс; Т. 46. Ч. 1).
5. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов. Ч. 2. — М.: Политиздат, 1969. — 618 с. (Соч. 2-е изд./К. Маркс, Ф. Энгельс; Т. 46. Ч. 2).
6. *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861—1863 годов. — М.: Политиздат, 1973. — 659 с. — (Соч. 2-е изд./К. Маркс, Ф. Энгельс; Т. 47).
7. *Маркс К.* Капитал. — М.: Госполитиздат, 1960. — Т. 1. — 907 с. — (Соч. 2-е изд./К. Маркс, Ф. Энгельс; Т. 23).
8. *Маркс К.* Математические рукописи. — М.: Наука, 1968. — 639 с.
9. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство. — Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3—230.
10. *Маркс К., Энгельс Ф.* Противоположность материалистического и идеалистического воззрений: (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). — М.: Политиздат, 1966. — 152 с.
11. *Энгельс Ф.* Карл Маркс: К критике полит. экономии. — *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.* 2-е изд., т. 13, с. 489—499.
12. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. — Там же, т. 20, с. 339—626.
13. *Энгельс Ф.* Из подготовительных работ к «Анти-Дюрингу». — Там же, с. 629—654.
14. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — Там же, т. 21, с. 269—317.
15. *Энгельс Ф.* Предисловие ко второму тому «Капитала». — Там же, т. 24, с. 3—24.
16. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 7—525.
17. *Ленин В. И.* Философские тетради. — М.: Политиздат, 1969. — 782 с. — (Полн. собр. соч.; Т. 29).
18. *Антология мировой философии:* В 4-х т. — М.: Мысль, 1970. Т. 2. — 776 с.
19. *Аристотель.* Физика. — М.: Соцэкгиз, 1936. — 191 с.
20. *Баскаков В. Г.* Мировоззрение Чернышевского. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — 756 с.
21. *Борин А.* Яма на дороге. — Лит. газ., 1980, 27 февр., с. 12.

22. Булатов М. А. Деятельность и структура философского знания. — Киев: Наук. думка, 1976. — 216 с.
23. Булатов М. А. Розвиток знань про природу і суспільство та становлення діалектики. — Філософська думка, 1972, № 1, с. 63—71.
24. Бур И., Ирриц Г. Притязание разума: Из истории нем. клас. философии и лит. — М.: Прогресс, 1978. — 327 с.
25. Бэкон Ф. Новый органон. — Соч. В 2-х т. М.: Мысль, 1972, т. 2, с. 5—222.
26. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. — Л.: Худ. лит., 1940. — 619 с.
27. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм. — Логос, 1910, кн. 2, с. 1—14.
28. Волк С. С., Никоненко В. С. Материализм Н. Г. Чернышевского. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1979. — 150 с.
29. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. — М. Мысль, 1979. — 288 с.
30. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — Л.: Партиздат, 1932. — 315 с. — (Соч.: В 14-ти т.; Т. 9).
31. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. — 527 с. — (Соч.: В 14-ти т.; т. 11).
32. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — М.: Мысль, 1970. — Т. 1. — 502 с.
33. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — М.: Мысль, 1972. — Т. 3. — 371 с.
34. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Соцэкгиз, 1959. — 440 с. — (Соч.: В 14-ти т.; Т. 4).
35. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. — 436 с. — (Соч.: В 14-ти т.; Т. 8).
36. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. — 362 с. — (Соч.: В 14-ти т.; Т. 7).
37. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика. — Работы разных лет: В 2-х т. М.: Мысль, 1971, т. 2, с. 5—209.
38. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 3. Философия духа. — М.: Мысль, 1977. — 471 с.
39. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — 452 с.
40. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. Т. 2. Философия природы. — М.: Мысль, 1975. — 695 с.
41. Герцен А. И. Дилетантизм в науке. — Соч.: В 9-ти т, М, Гос. изд. худ. лит., 1955, т. 2, с. 5—327.
42. Геттнер Г. История всеобщей литературы XVIII века. Т. 3. Кн. 3. Отд. 1. — М., 1875. — 372 с.
43. Гулиан К. Метод и система Гегеля. М.: Изд-во иностр. лит., 1962—1963. — 445 с.; 819 с. Т. 1—2.
44. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — 318 с.
45. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. — Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 1979. — 269 с.
46. Декарт Р. Избранные произведения. — М.: Госполитиздат, 1950. — 719 с.
47. Джоиев О. И. Диалектика и культура — В кн.: Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики. Киев: Наук. думка, 1981, с. 53—66.
48. История античной диалектики. — М.: Мысль, 1972.
49. История диалектики: Нем. клас. философия. М. Мысль, 1978. — 363 с.

50. *Каган М. С.* Человеческая деятельность: Опыт систем. анализа. — М.: Политиздат, 1974. — 328 с.
51. *Кант И.* Антропология. — Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1966, т. 6, с. 349—588.
52. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. — Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1966, т. 6, с. 5—23.
53. *Кант И.* Критика практического разума. — Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 1, с. 311—501.
54. *Кант И.* Критика способности суждения. — М.: Мысль, 1966. — 564 с. — (Соч.: В 6-ти т.; Т. 5).
55. *Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Мысль, 1964. — 799 с. — (Соч.: В 6-ти т.; т. 3).
56. *Кант И.* Прологомены. — Соч. В 6-ти т. М.: Мысль, 1965, т. 4, ч. 1, с. 67—210.
57. *Кант И.* Сочинения 1747—1777 гг.: В 2-х т. — М.: Соцэкгиз, 1940. — Т. 2. — 527 с.
58. *Категории диалектики, их развитие и функции* / М. А. Булатов, С. А. Васильев, Е. И. Андрос и др. — Киев: Наук. думка, 1980. — 364 с.
59. *Кондорсе Ж. А. Н.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. — М.: Соцэкгиз, 1936. — 258 с.
60. *Корню О.* Карл Маркс и Фридрих Энгельс: Жизнь и деятельность. — М.: Изд-во иностр. лит., 1959. — Т. 1. — 550 с.
61. *Критические очерки по философии Канта* / Под. ред. М. А. Булатова и др. — Киев: Наук. думка, 1975. — 368 с.
62. *Культура и общественное развитие.* — Тбилиси: Медниереба, 1979. — 177 с.
63. *Культура в свете философии* / О. И. Джигоев, Н. З. Чавчавадзе, Д. Е. Керкадзе и др. — Тбилиси: Хеловнеба, 1979. — 321 с.
64. *Лазарев В. В. Ф. В. И. Шеллинг.* — В кн.: История диалектики: Нем. клас. философия. М.: Мысль, 1978, с. 151—215.
65. *Линьков Е. С.* Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. — Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1973. — 112 с.
66. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разуме. — Избр. филос. произведения: В 2-х т. — М.: Соцэкгиз, 1960. — Т. 1. — 734 с.
67. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и позд. классика. — М.: Искусство, 1975. — 776 с.
68. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). — М.: Высш. шк., 1963. — 583 с.
69. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. — М.: Искусство, 1969. — 715 с.
70. *Маркарян Э. С.* О генезисе человеческой деятельности и культуры. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1973. — 146 с.
71. *Межуев В. М.* Культура и история: Пробл. культуры в филос.-ист. теории марксизма. — М.: Политиздат, 1977. — 200 с.
72. *Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.* — Киев: Наук. думка, 1981. — 368 с.
73. *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. — М.: Мысль, 1969. — 398 с.
74. *Ойзерман Т. И.* Формирование философии марксизма. — 2-е, до-раб. изд. — М.: Мысль, 1974. — 572 с.
75. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. — Спб.: Образование, 1911. — 185 с.
76. *Руссо Ж. Ж.* Рассуждение о науках и искусствах. — Избр. соч.: В 3-х т. М.: Худож. лит., 1961, т. 1, с. 41—64.
77. *Соловьев В.* Прокл. — В кн. Энциклопедический словарь /

- Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. — 1898, т. 49, с. 383—385.
78. *Социально-исторические* и мировоззренческие аспекты философских категорий / В. И. Шинкарук, М. А. Булатов, В. Г. Табачковский и др. — Киев : Наук. думка, 1978. — 340 с.
79. *Спиноза Б.* Этика. — Избр. произведения В 2-х т. М.: Госполитиздат, 1957, т. 1, с. 359—618.
80. *Табачковский В. Г.* Критика идеалистических интерпретаций практики. — Киев : Наук. думка, 1976. — 262 с.
81. *Тюрго А. Р.* Избранные философские произведения. — М.: Соцэкгиз, 1937. — 191 с.
82. *Фейербах Л.* История философии В 3-х т. М. Мысль, 1967. — Т. 1. — 544 с.
83. *Фейербах Л.* История философии В 3-х т. — М. Мысль, 1967. — Т. 3. — 486 с.
84. *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего. — Избр. филос. произведения: В 2-х т. М.: Госполитиздат, 1955, т. 1, с. 134—204.
85. *Фейербах Л.* Предварительные тезисы к реформе философии. — Избр. филос. произведения: В 2-х т. М.: Госполитиздат, 1955, т. 1, с. 114—133.
86. *Философия* и ценностные формы сознания: Крит. анализ бурж. концепций природы философии. — М.: Наука, 1978. — 348 с.
87. *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. — М.: Путь, 1916. — Т. 1. — 521 с.
88. *Фихте И. Г.* Назначение человека. — Спб., 1906. — 133 с.
89. *Фишер К.* История новой философии: В 8-ми т. — Спб.: Жуковский, 1905. — Т. 7. — 893 с.
90. *Фишер К.* История новой философии: В 8-ми т. — М.; Л.: Соцэкгиз, 1933. — Т. 8. — 611 с.
91. *Щицрон М. Т.* Избранные сочинения. — М.: Худож. лит., 1975. — 454 с.
92. *Чернышевский Н. Г.* Очерки гоголевского периода русской литературы. — Полн. собр. соч.: В 15-ти т. М.: Гос. изд. худ. лит., 1947, т. 3, с. 5—309.
93. *Шеллинг Ф. В. И.* Философские исследования о сущности человеческого свобода: Бруно или о божественном и естественном начале вещей. Разговор. — Спб.: Жуковский, 1908. — 164 с.
94. *Шеллинг Ф. В. И.* Письмо к Гегелю от 2 ноября 1807 г. — В кн.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2-х т. М.: Мысль, 1971, т. 2, с. 283.
95. *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. — Л.: Соцэкгиз, 1936. — 480 с.
96. *Шинкарук В. И.* Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — Киев: Изд-во Киев. ун-та, 1964. — 295 с.
97. *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика Канта. — Киев: Наук. думка, 1974. — 385 с.
98. *Стефанов И.* Диалектика на Фихте. — София: Изд-во Болг. Акад. наук, 1982. — 185 с.
99. *Stehler G.* Dialektik und Praxis. — Berlin: Akademie-Verlag, 1968. — 332 S.
100. *Stehler G.* Der Idealismus von Kant bis Hegel: Darstellung und Kritik. — Berlin: Akademie-Verlag, 1970. — 388 S.
101. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache. — Berlin: Brun Cassirer Verlag, 1923. — 293 S.
102. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. — Berlin: Cassirer Verlag, 1914. — 612 S.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
I. ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ИСТОЛКОВАНИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА	7
II. ЗАВИСИМОСТЬ ФОРМЫ ДИАЛЕКТИКИ ОТ ХАРАКТЕРА КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ИСТОРИИ	34
III. РАЗВИТИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ПРОЦЕСС ОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ КАТЕГОРИЙ ДИАЛЕКТИКИ	73
IV. ВНУТРИТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПО- СЫЛКИ ИЗМЕНЕНИЯ ВЗАИМОСВЯЗИ ПРИНЦИПА, МЕТОДА И СИС- ТЕМЫ В ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ	150
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	205
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	212

Михаил Александрович Булатов
ДИАЛЕКТИКА И КУЛЬТУРА
(историко-философский анализ)

*Утверждено к печати ученым советом
Института философии АН УССР*

Редакторы *Н. Г. Гресько, А. А. Довгаль*. Художественный редактор *А. В. Косяк*.
Технический редактор *В. А. Краснова*. Корректоры *Л. И. Семенюк, Д. Б. Деркач*.
Информ. бланк № 6378.

Сдано в набор 12.09.83. Подп. в печ. 01.03.84. БФ 01850. Формат 84×108/32.
Бум. тип. № 1. Вис. печ. Лит. гарн. Усл. печ. л. 11,34. Усл. кр.-отт. 11,55.
Уч.-изд. л. 12,9. Тираж 2550 экз. Заказ 3899. Цена 1 р. 90 к.

Издательство «Наукова думка». 252601 Киев 4, Репина, 3.
Областная книжная типография, 290000. Львов, ул. Стефаника, 11.